

REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO  
MINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

---

REVISTA  
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE  
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID



*Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, con ISSN 0541-8585 es una revista de periodicidad anual que fue fundada en 1953 (desde el año 53 hasta el 71 se editó con el ISSN 1132-3485 bajo el título *Revista de Estudios Islámicos en Madrid*). Abarca una amplia temática relacionada con las Humanidades. Sus artículos están escritos en castellano o en árabe, preferiblemente relacionados con la época histórica de Al-Andalus, aunque también se hace eco de temas relacionados con el mundo árabe e islámico contemporáneo.

**Edición:**

Ministerio de Educación Superior. El Cairo. R.A.E.

**SERVICIO DE PUBLICACIONES DEL INSTITUTO  
EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS**

Instituto Egipcio de Estudios Islámicos

C/ Francisco de Asís Méndez Casariego, nº 1

28002 MADRID

Teléfono: 34 915639468

[www.institutoegipcio.com](http://www.institutoegipcio.com)

Correo electrónico: [publicaciones@institutoegipcio.com](mailto:publicaciones@institutoegipcio.com)

Fecha de impresión: Diciembre de 2011

La Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid se encuentra presente en las siguientes bases de datos: Latindex, Periodical Index on Line, Index Islamicus Current Serials Source List, WorldCat, DICE.

ISSN: 0541-8585

Depósito Legal: M. 1850-1961

## **REVISTA DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID**

La Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid está dirigida y coordinada por el Departamento de Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, institución dependiente del Ministerio de Educación Superior de Egipto.

### **DIRECTOR:**

El Sayed Ibrahim Soheim

*Consejero Cultural de la Embajada de la R. A. de Egipto*

### **CONSEJO ASESOR:**

Salah Mohamed Fadl (U. Ain Shams/Egipto)

Mahmoud El Sayed Aly (U. Cairo/Egipto))

Abdel Kader Ateia (U. Ain Shams/Egipto))

Solimán el Attar (U. Cairo/Egipto)

Pedro Martínez Montávez (UAM/España)

Carmen Ruiz Bravo-Villasante (UAM/España)

Juan Martos Quesada (UCM/España)

Mercedes del Amo (UG/España)

### **CONSEJO DE REDACCIÓN:**

Laura Mijares Molina (UCM/España)

Mohamed El Madkouri Maataoui (UAM/España)

Bruno Aguilera Barchet (U. Rey Juan Carlos/España)

Helena de Felipe (U. Alcalá de Henares/España)

Octavio Uña (U. Rey Juan Carlos/España)

Cristina de la Puente (CSIC/España)

Mónica Rius (UB/España)

Mercedes del Amo (UG/España)

Francisco Vidal (UJ/España)

Miguel Ángel Manzano (U. Salamanca/España)

Francisco Franco (UA/España)

Alfonso Carmona (U. Murcia/España)

Salvador Peña (U. Málaga/España)

Tomás Albadalejo Mayordomo (UAM/España)

José M<sup>a</sup> Jiménez Cano (U. Murcia/España)

Emilio Palacios Fernández (UCM/España)

Joaquín Álvarez Barrientos (CSIC/España)

Mahmoud Sobh (UCM/España)

M<sup>a</sup> Jesús Viguera Molins (UCM/España)

Josep Puig (UCM/España)

Julio Samsó (UB/España)

Mercedes García-Arenal (CSIC/España)

Víctor Morales Lezcano (UNED/España)

Roberto Marín Guzmán (U. Costa Rica)

### **SECRETARÍA DE EDICIÓN:**

Hani Mohamed Al-Maadawi

Almudena García Rodríguez

## NORMAS DE EDICIÓN DE LA REVISTA DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS

### Normas para autores:

La Revista del Instituto Egipcio está dedicada a la cultura árabe en todas sus facetas y sin límite cronológico, pero con especial atención a los temas relacionados con el periodo de Al-andalus. Se publica un volumen anual de carácter misceláneo, aunque algunos volúmenes estén dedicados monográficamente a un tema. Tiene dos secciones: artículos de investigación y reseñas. La extensión máxima será de 30 páginas para los artículos y 4 para las reseñas. Los trabajos presentados deberán ser originales e inéditos, no pueden haber sido aprobados ni estar sometidos a informe para su publicación en otra revista.

Todos los originales serán revisados, según el sistema de “pares”, por al menos dos evaluadores externos a la entidad editora, cuyas sugerencias serán enviadas a los autores para que, en caso necesario, realicen las modificaciones pertinentes. El método de evaluación empleado es “doble ciego”, manteniéndose el anonimato tanto del autor como de los evaluadores. El Consejo de Redacción analizará todas las contribuciones y, teniendo en cuenta las evaluaciones externas, decidirá su aprobación o rechazo así como el volumen en el que serán publicadas. La Dirección de la Revista podrá rechazar un artículo, sin necesidad de evaluarlo, si considera que no se adapta a las normas o no se adecúa al perfil de contenidos de la publicación. Se informará al autor sobre la aceptación o rechazo de su contribución en un plazo máximo de seis meses.

La lengua de la revista es el español y el árabe. Para la transcripción del árabe en textos en español se utilizarán los siguientes símbolos:

ء / ' / ا , ع / ' / ا , ز / ز , ط / ط , د / د , ض / ض , ص / ص , ش / ش , ذ / ذ , هـ / هـ , ح / ح , ج / ج , ث / ث , ت / ت , ة / ة .

Se podrán utilizar fechas de la Hégira, del calendario gregoriano o ambas a la vez (en este caso separadas por una barra, sin h. ni d.C.), pero no se podrá alternar en un mismo artículo el sistema de datación.

### Envío de originales:

Han de ser enviados por correo electrónico, dirigidos a:

**publicaciones@institutoegipcio.com**

**secretaria@institutoegipcio.com**

Todo el material debe ser enviado en soporte electrónico (PC), y se incluirán, en archivos separados, los siguientes elementos:

1. **Datos del autor:** Título del artículo, nombre y apellidos, dirección de correo postal, teléfono, correo electrónico, situación académica, nombre de la institución a la que pertenece y fecha de envío del trabajo.

2. **Texto:** En formato Word, respetando los siguientes parámetros: fuente Times New Roman, a 12 puntos (10 en las notas, que deben ir a pie de página, numeradas correlativamente con números arábigos), separación interlineal doble (en texto y en notas) y 3 cm de márgenes laterales.

La primera página debe recoger el título y el resumen del artículo en castellano y en inglés, así como las palabras clave. La extensión del resumen será de entre 150 y 250 palabras, y debe describir el objetivo de la investigación, la metodología empleada, los resultados más destacados y las principales conclusiones.

3. **Ilustraciones:** Estarán identificadas con números arábigos y se deberá indicar en el texto su ubicación, pero no se incluirán en el mismo. Cada imagen debe enviarse en un archivo independiente, en formato TIFF (preferentemente) o JPEG, con una resolución mínima de 300 ppp. Los gráficos y dibujos se presentarán en archivos vectoriales. Toda ilustración debe tener un pie de foto, y cada tabla un título identificativo.

### **Corrección de pruebas:**

El autor recibirá por correo electrónico las pruebas de imprenta, y dispondrá de un plazo de 15 días para su corrección. Deberá limitarse a la subsanación de posibles erratas y a pequeñas rectificaciones; no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Posteriormente, podrá reenviarlas a la revista en formato electrónico o impreso.

### **Bibliografía y citas bibliográficas:**

No se admite bibliografía al final del artículo, las referencias bibliográficas deben incluirse en nota a pie de página al citar la bibliografía. En la primera cita se debe reproducir la referencia completa, abreviándose en las siguientes (apellidos del autor, título abreviado, páginas).

**Monografías:** Autor (apellido, iniciales del nombre), título (en cursiva), editorial, ciudad, volumen, año.

### **Artículos de revistas:**

Autor (apellido, iniciales del nombre), título del artículo (entre comillas altas), nombre de la revista (en cursiva), volumen, fascículo, año (entre paréntesis), páginas de comienzo y fin del artículo (sin abreviaturas del tipo pág. ni pp.).

### **Contribuciones en actas, homenajes o volúmenes colectivos:**

Autor (apellido, iniciales del nombre), título del artículo o capítulo (entre comillas altas), “en” seguido de las iniciales y apellidos (ed., coord...), título (en cursiva), ciudad, volumen, año.

Los autores recibirán gratuitamente un ejemplar de la revista y una copia de su artículo en formato pdf.

### **Declaración de privacidad**

Los nombres y direcciones de correo introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.



*A todos aquellos que luchan valientemente  
por conseguir un mundo más justo en el que  
el ser humano pueda vivir con dignidad.*



# INTRODUCCIÓN

Como el eterno reverdecer primaveral que obsequia los ojos al finalizar el invierno, por crudo que este haya sido, aparece este nuevo número de nuestra revista sorteando obstáculos y “revoluciones”; fiel, como siempre, a su cometido de desentrañar para el lector, aspectos nuevos e inéditos en diversos ámbitos de la cultura.

Con la inestimable ayuda del Consejo Asesor y las, siempre valiosas, recomendaciones del Consejo de Redacción, hemos podido seleccionar de entre los numerosos artículos recibidos, aquellos que mejor cumplen con las exigencias académicas. De igual manera, se ha valorado muy positivamente el grado de originalidad, tanto temática como de contenido, de los mismos.

No hemos querido pasar por alto que este año, el 2011, coincide con el décimo tercer centenario del desembarco de los árabes en la Península Ibérica, y como homenaje a este hecho histórico, se publican en un anexo, a modo de monográfico, las conferencias pronunciadas en la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo de Madrid y en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos dentro del ciclo de conferencias celebrado este mismo año bajo el título: **“1.300 AÑOS DEL DESEMBARCO DE LOS MUSULMANES EN ESPAÑA (711-2011)”**.

El hecho de que estos trabajos se publiquen bajo la denominación de “conferencias”, no debe inducir a pensar que el planteamiento de los mismos es más superficial que en el resto de los artículos. Por el contrario, tanto por su extensión como

por las referencias bibliográficas que aparecen en ellos, han de considerarse rigurosos trabajos de investigación.

Uno de los papeles más importantes desempeñados por el arabismo español del último siglo ha sido el establecimiento de nuevas vías para el conocimiento de nuestra realidad histórica medieval, facilitando un acercamiento a los hechos acaecidos a través de las crónicas escritas por los árabes. Este doble registro de los acontecimientos plantea, en numerosos casos, la necesidad de reescribir capítulos de una Historia que se creía “consagrada”. Se trata, sin duda alguna, de un interesante reto al que los estudiosos se enfrentan cada vez que llega a sus manos un nuevo documento.

La inercia de lo establecido, sin embargo, cuenta con un, nada despreciable, peso en el mundo académico y en la misma sociedad española, llegando en algunos casos a plantearse situaciones de auténtica confrontación. Sin ir más lejos, la celebración de esta efeméride, pone de manifiesto una profunda escisión tanto en el suelo patrio español -unos hablan de “invasión” y otros de “llegada”- como entre españoles y árabes, en continua pugna por demostrar que la balanza se inclina por un mayor protagonismo en favor de unos u otros.

En medio de este maremágnum emocional, conviene recordar las siempre sabias palabras de Don Pedro Martínez Montávez: *“Españoles y árabes tenemos que ponernos de acuerdo en que al-Ándalus es un éxito común y compartido. ¿Qué quiere decir? Que al-Ándalus es nuestro, suyo y de la Humanidad; es universal”*<sup>1</sup>.

**Dr. El Sayed Ibrahim Soheim**

Consejero Cultural de la Embajada de la R.A. de Egipto  
Director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos

Madrid, diciembre de 2012

---

<sup>1</sup> Entrevista publicada en *Lne.es* 19/06/2010.

REVISTA  
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE  
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

ISSN: 0541-8585

VOLUMEN XXXIX

MADRID, 2011

SUMARIO

**Introducción**

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| Dr. El Sayed Ibrahim Soheim ..... | 11 |
|-----------------------------------|----|

**Artículos**

*El saber médico en las obras literarias:*

*El caso de la trilogía de IBN DĀNİYĀL*

|                    |    |
|--------------------|----|
| AHMED SHAFIK ..... | 15 |
|--------------------|----|

*En torno a una traducción española de:*

*Lā taḥzan de ʿāʾid Ibn ʿAbdullāh al-Qarānī*

|                                         |    |
|-----------------------------------------|----|
| GHADA OMAR TOSON y RANA ABUL FADL ..... | 49 |
|-----------------------------------------|----|

Los aspectos lingüísticos y culturales de la traducción jurídica árabe

(El caso del estatuto personal marroquí)

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| MOHAMED EL-MADKOURI MAATAOUI ..... | 75 |
|------------------------------------|----|

**Anexo**

*El ejército hispanocristiano en la alta edad media.*

*De los inicios de la resistencia a la recomposición del poder militar*

|                                                     |    |
|-----------------------------------------------------|----|
| M <sup>a</sup> ISABEL PÉREZ DE TUDELA VELASCO ..... | 99 |
|-----------------------------------------------------|----|

*La memoria del 711 en la historiografía cristiana medieval y actual*

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ ..... | 113 |
|--------------------------------|-----|

*El desplome del reino visigodo*

*“1300 años del desembarco de los musulmanes en España (711-2011)”*

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| LUIS A. GARCÍA MORENO ..... | 149 |
|-----------------------------|-----|

*La importancia de los linajes bereberes en la construcción social*

*de la marca media: Los Banū Sālīm como ejemplo*

|                    |     |
|--------------------|-----|
| MARISA BUENO ..... | 167 |
|--------------------|-----|

*Problemas historiográficos acerca de la entrada de los árabes  
en España en el 711*

JUAN MARTOS QUESADA ..... 191

**الرمز ونظرية العدد والفيض عند إخوان الصفا**

ميرفت عزت بالي ..... 7

**تطور استخدامات الرخام بعمائر القاهرة**

د. مصطفى أمين ..... 31

**EL SABER MÉDICO EN LAS OBRAS LITERARIAS:  
EL CASO DE LA TRILOGÍA DE IBN DĀNIYĀL**  
(Recepción: enero 2010, aceptación: abril 2010)

AHMED SHAFIK  
Universidad de Oviedo

**RESUMEN**

Trata este artículo de la omnipresencia de la medicina en la trilogía dramática “*Tayf al-Jayāl*”. Tras una breve semblanza del autor y de la trama de su obra, se refiere al contexto científico de la época mameluca. Se estudia además la divulgación científica en las obras literarias que influyeron en la trilogía. Finalmente, se incluye la traducción de los pasajes que Ibn Dāniyāl alude a la medicina.

**PALABRAS CLAVE:** Época mameluca. Siglos XIII-XIV. Ibn Dāniyāl. Medicina.

**ABSTRACT**

This article deals with the omnipresence of medicine in the dramatic trilogy “*Tayf al-Jayāl*”. After a biographical sketch of the author and the plot of his work, it refers to the scientific context of the Mameluk period. The popularization of science in literary works that influenced the trilogy is studied. Finally, the translation of the passages in which Ibn Dāniyāl alludes to medicine is included.

**KEY WORDS:** Mameluk period. 13-14<sup>th</sup> Centuries. Ibn Dāniyāl. Medicine.

**SUMARIO:** 1. Acerca del autor y su obra. 2. Contexto científico de la época mameluca. 3. Criterios de la mención científica en la trilogía. 3.1. Medicina y botánica. 3.1.1. Antecedentes en textos literarios. 3.1.2. Trilogía de Ibn Dāniyāl. 3.2. Ciencias ocultas.

En los últimos años se ha comentado y analizado la trilogía del teatro de sombras *Ṭayf al-Jayāl*, en términos que exclusivamente buscan ubicarla en el contexto del Egipto literario, político y social en el que vivió su autor, Ibn Dāniyāl, el Egipto mameluco de los siglos XIII-XIV. Mas si nos detenemos a reflexionar, nos percatamos de que falta algo para estudiar más a fondo: el saber médico. Sin duda, existen algunos trabajos en los que se trataron ciertos episodios de *Ṭayf al-Jayāl* que tocan de cerca la ciencia<sup>1</sup>, pero nunca hasta ahora se había intentado estudiar la obra de Ibn Dāniyāl como vehículo de difusión de los saberes a través de la incorporación de registros científicos en obras de ficción<sup>2</sup>, ni trazar la herencia recibida de esta tendencia en su obra. Además de hacer alarde de su amplia erudición, los creadores literarios cumplen una misión didáctica, la de enseñar todo cuanto hay en el mundo, incluso la de difundir diversos aspectos de la ciencia.

Si nos remontamos al Medievo islámico, es preciso recordar que hay dos clases de ciencias, divididas según su origen: ciencias autóctonas o musulmanas, que eran la teología, gramática, ciencias jurídicas..., y ciencias importadas o no árabes, aquellas que tradujeron de otras naciones, fundamentalmente de los griegos, y eran medicina, astrología, astronomía, aritmética, geometría, alquimia, etc. Nos ocuparemos de la medicina en la medida en que va apareciendo en la obra de Ibn Dāniyāl, ya que ocupa un lugar relevante, por ser el propio autor, oculista y buen conocedor de la práctica médica.

1 Corrao, F. M.<sup>a</sup>, *Il riso, il comico, la festa al Cairo nel XIII secolo*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1996, pp. 67-70, 83-91, 127-130, 143-144; Savioli, M., "Cultura scientifica e farsa popolare: *Ṭayf al-Ḥayāl* e *Pantagruel*, le Vicente di due eroi 'trasgressivi' a confronto", *Anal. Sezione Romanza*, XLIV/2 (2002), 641-686.

2 Sobre el particular, Shafik, A., "Los términos técnicos en la práctica de la traducción literaria: la trilogía dramática '*Ṭayf al-Jayāl*' de Ibn Dāniyāl (m. 710/1310)", en *Lingüística árabe aplicada*, coord. S. M. Saad, Madrid: IEEI, en prensa.

## 1. ACERCA DEL AUTOR Y SU OBRA

El teatro de sombras en las sociedades islámicas medievales ha gozado de gran difusión desde el siglo XI. Ante la pérdida de sus textos y la ausencia de fuentes que tracen su evolución histórica de modo sistemático, los estudiosos de este género se ven obligados a recopilar referencias de diversos materiales: historiográficas, literarias, e incluso místicas<sup>3</sup>. Ibn Dāniyāl se ha convertido en sinónimo del teatro de sombras en estas fuentes, y su obra ha sido el punto de referencia para el estudio de este arte<sup>3</sup>.

Ibn Dāniyāl (m. 710/1311), oculista procedente de Mosul, fijó su residencia en Egipto durante el mandato del sultán al-Zāhir Bybars (1260-77). Estudió letras y medicina. Entró en contacto con los sultanes y emires mamelucos, perteneció al gremio de cómicos y llegó a destacar entre ellos<sup>4</sup>.

Se han conservado tres obras o *bābāt* de su teatro de sombras. Las tres piezas están escritas en prosa rimada unas partes, y en verso otras; su lenguaje es difícil porque emplea, junto al árabe clásico, registros lingüísticos propios de la lengua coloquial. Son obras esencialmente costumbristas que ilustran prácticas sociales del Egipto mameluco y contienen alusiones históricas de gran importancia. Contiene muchos pasajes obscenos y léxico escatológico. Incluyen asimismo música, danza y canciones.

3 Badawi, M., "Medieval Arabic Drama: Ibn Dāniyāl", *Journal of Arabic Literature*, 13 (1982), 82-107 (reeditado en *Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl*, ed. the late P. Kahle, with a critical apparatus by D. Hopwood, Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1992, pp. 6-28); Moreh, S., "The Shadow Play (*Khayāl al-ẓill*) in the Light of Arabic Literature", *Journal of Arabic Literature* 18 (1987), 46-61; Buturović, A., "The Shadow Play in Mamluk Egypt: The Genre and Its Cultural Implications", *Mamlūk Studies Review* 7 (2003), 149-176; Garīb, M. ā, *Ibn Dāniyāl*, El Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿamma li-Quṣūr al-Taḳāfa, 2006; Tottoli, R., *Orientalists at Work Some Excerpts from Paul E. Kahle's upon Ibn Dāniyāl*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2009; Shafik, A., "La idea del teatro en el Medievo islámico" *Cuadernos del Minotauro*, 7 (2009), 75-105, pp. 101-5; —, "Onomástica literaria y traducción: La motivación de los nombres propios en *Ṭayf al-Jayāl* 'Sombra de la Fantasía' de Ibn Dāniyāl (m. 710/1311)" en *Estudios de lingüística y traductología árabe*, coor. S. M. Saad, Madrid: IEEE, 2010, 151-225, pp. 184-5; —, "A vueltas con el teatro de sombras: *al-ʿĀṣiq wa-l-maʿšūq*, una obra olvidada del siglo XIX", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 38 (2010), 137-174, pp. 146-7; Guo, L., *The Performing Arts in Medieval Islam: Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo*, Leiden: Brill, 2012.

4 Shafik, A., "Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310): poeta y renovador del teatro de sombras", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección de Árabe-Islam)*, n.º 61, (2012), 87-111.

*Ṭayf al-Jayāl* [Sombra de la Fantasía] es la primera pieza (*bāba*). Su trama es la siguiente: Tras llevar una vida de desenfreno sexual de toda clase, un militar mameluco decide rehacer su vida. No obstante, es burlado por una casamentera que le hizo casarse con una mujer fea y vieja. La obra termina con su viaje a La Meca para efectuar la peregrinación.

La segunda *bāba*, *ʿAṣīb wa Garīb* [El predicador maravilloso y el extranjero], es el retrato de un zoco egipcio del siglo XIII, donde se proyecta un espectáculo de veintitantos tipos característicos de la sociedad mameluca, que tratan su profesión de modo considerablemente realista y vivo. Buena parte del saber médico se encuentra en esta pieza.

Respecto a la última *bāba*, *al-Mutayyam wa-l-dāʾiʿ al-Yutayyim* [El Enamorado y el Huérfano perdido] gira en torno al amor sodomita de sus dos protagonistas principales. En el seno de esta pasión, se desfilan varios amantes entregados a toda especie de actividad sexual: homosexualidad, pederastia y masturbación. Al igual que las otras piezas, finaliza con el arrepentimiento de los héroes de sus actos.

Es bien conocido que los textos literarios —al contrario de los especializados— son especialmente complejos a causa de su variedad temática, estilística y cultural, amén de las particularidades lingüístico-formales de cada género:

*Los textos literarios se caracterizan porque pueden tener diversidad de tipos textuales, de campos, de tonos, de modos y de estilos. Así pues, pueden combinar diversos tipos textuales (narrativos, descriptivos, conceptuales, etc.), integrar diversos campos temáticos (incluso de los lenguajes de especialidad), reflejar diferentes relaciones interpersonales, dando lugar a muchos tonos textuales, alternar modos diferentes (por ejemplo, la alternancia en la narrativa entre narración y diálogo) y aparecer diferentes dialectos (sociales, geográficos, temporales) e idiolectos. Otra característica fundamental es el hecho de que los textos literarios suelen estar anclados en la cultura y en la tradición literaria de la cultura de partida, presentando, pues, múltiples referencias culturales<sup>5</sup>.*

5 Hurtado Albir, A., *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 63.

## 2. CONTEXTO CIENTÍFICO DE LA ÉPOCA MAMELUCA

Como se ha dicho, Ibn Dāniyāl era un oftalmólogo y llevaba a cabo otros quehaceres médicos. Por profesión o estudios, las artes y saberes médicos fueron referencias continuas en su trilogía. Cabe decir que nuestro autor recalca aquí la gran relevancia social que tenía la “medicina” en la época y ambiente en que vivió y se formaron sus personajes, y, además, es autor de una *ur̥yūza fī al-ṭibb* ‘composición terapéutica en metro *raḡaz*’<sup>6</sup>.

Aquí se hace preciso recordar las instituciones sanitarias de la época. Del persa *bīmāristān*, (*bīmār*, enfermo y *stān*, lugar de), esta voz siempre alude a la vez a un “hospicio” y a un “hospital”<sup>7</sup>. Apareció como medio para la observación de la administración de la medicina, formación de los médicos, acogida de enfermos de las grandes ciudades. El sultán mameluco Ibn Qalāwūn finalizó en 683/1285 las obras del hospital Manṣūrī, que pasará a convertirse en el principal centro asistencial hasta el siglo VII/XV. Según al-Maqrīzī<sup>8</sup>, esta institución aparece como un edificio complejo, con enorme número de salas: mezquitas, biblioteca, botica, habitaciones, lugares de residencia del personal, etc.

En la edificación del hospital de al-Manṣūrī, hay que destacar que había también una importante especialización, de modo que había salas de oftalmología, dolores gastro-intestinales, traumatología y casos quirúrgicos. Al-Maqrīzī relata también que: «Había un lugar en el que el médico jefe impartía cursos de medicina»<sup>9</sup>. En efecto, la nómina de los célebres médicos que desarrollaron su labor en el hospital de al-Manṣūrī es larga, quizá el más destacado es Ibn al-Nafīs (m. 687/1288), descubridor de la circulación menor o pulmonar<sup>10</sup>.

6 Corrao, F. M.<sup>a</sup>, *Il riso*, p. 52; Guo, L., *The Performing Arts*, pp. 16-18, 222; Shafik, A., “Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310)...”, p. 110.

7 Ibn Abī ‘Uṣaybi’a, *‘Uyān al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, ed. ‘A. al-Naṣṣār, El Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1996, I, p. 208.

8 Al-Maqrīzī, *al-Mawā’iẓ wa-l-i’tibār fī ḏikr al-jūat wa-l-āṭār*, El Cairo: Bulāq, 1854, III, p. 386.

9 *Ibíd.*, III, p. 386.

10 Al-Suyūfī, *Ḥusn al-muḥāḍara fī ajbar Miṣr wa-l-Qāhira*, El Cairo: Maṭba‘at Idārat al-Waṭan, 1881, I, p. 542; ‘Aṭṭa Maḥmūd, Ḥ. ‘A. y Hallāq, Ḥ., *al-‘Ulām ‘inda al-‘arab. Uṣulūh(ā) wa malāmiḥa al-ḥaḍāriyya*, Beirut: Dār al-Naḥḍa al-‘Arabiyya, 1995, pp. 297-8.

En este orden de cosas, adquiere una especial importancia la botica con sus farmacólogos cualificados a su cargo. Como consecuencia de su actividad surge un género menor dentro de la literatura médica, conocido como *aqrābādīn* (del griego *graphidion*) o *dustūr al-bīmāristān* ‘lista farmacología del hospital’. Es un género de tratados farmacológicos fundamentalmente prácticos destinados a su uso en el recinto hospitalario<sup>11</sup>. Su autor recoge compilaciones de recetas compuestas para las distintas dolencias. Confeccionados por especialista en materia médica como las obras de al-Kindī (m. 261/874), Ibn Abī al-Bayān (m. 637/1240) o los apartados relevantes de la enciclopedia médica del quinto libro de al-*Qānūn* [Canon] de Ibn Sīnā (m. 427/1037).

La época mameluca conoció también boticas sin hospital, cuyo ejemplo documental se hace patente en *Kitāb Minhāy al-dukkān wa-dustūr al-a’yān fī a’māl wa-tarkīb al-adwiya al-nāfi’a li-l-abdān* [Libro de administración de la botica y reglas para los notables sobre la preparación y composición de medicamentos beneficiosos a los cuerpos], de Abū al-Munā al-‘Aṭṭār (m. ¿?), escrito en 658/1260. Este libro disfrutó de gran popularidad y se siguió utilizando al menos hasta 1960<sup>12</sup>.

Junto a este género, la oftalmología desarrolló su propia literatura monográfica especializada, además de su aparición en capítulos independientes en compendios médicos<sup>13</sup>.

Siempre desde una perspectiva humorística, Ibn Dāniyāl habla en su trilogía de médicos que ya tienen una sólida formación académica. En la primera pieza *Tayf al-Jayāl*, trata someramente de la asistencia médica en Egipto afirmando que

11 Franco Sánchez, F., “La asistencia al enfermo en al-Andalus. Los hospitales hispanomusulmanes” en *La medicina en al-Andalus*, coord. C. Alvarez de Morales y E. Molina, Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1999, 135-171, p. 145.

12 Ed. H. Zagla, Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe Uni, 1997; Chipman, L., *The World of Pharmacy and Pharmacists in Mamlūk Cairo*, Leiden: Brill, 2009, pp. 1-2.

13 Uno de los libros más tempranos, *Kitāb al-‘aṣr maqālāt fī al-‘ayn al-mansūba li-Hunayn ibn Ishāq* (194-264h), El Cairo: al-Maṭba’a al-Amīriyya, 1928. Otros tratados posteriores dedicados exclusivamente a la oftalmología, es de ‘Alī Ibn-‘Isā al-Kaḥḥāl (m. 415/1025), *Taḍkirat al-kaḥḥālīn*, Ḥaydarābād: Maṭba’at Maḥlis Dā’irat al-Ma’ārif al-‘Uṣmāniyya, 1964 y, otro autor procedente de Mosul, cuyo influjo pudiera haber sido particularmente relevante en la obra de Ibn Dāniyāl, es la figura de ‘Ammār ibn ‘Alī al-Mawṣilī (m. 429/1038), “Kitāb al-Muntajab fī ‘ilm al-‘ayn wa-‘ilaliḥā wa-mudāwātihā bi-l-adwiya wa-l-ḥadīd” en *Das Buch der Auswahl von den Augenkrankheiten*, Leipzig: Veit, 1905. Véase también Savage-Smith, E., “aibb”, *EP*, x, 1999, 452-60, p. 452; al-Ḥamārna, N., *Tarīj atibbā’ al-‘uyūn al-‘arab*, Damasco: Wizārat al-Taḳāfa, 1985-2004.

los facultativos cobraban elevadas sumas de dinero por tratar a los enfermos. Bien el enfermo adinerado, o con suficientes recursos se curaba en su propia casa, a la que acudía el médico, bien se trasladaba a la clínica de este. Al hablar de la peste que asoló a Egipto en 671/1272, Ibn Dāniyāl se hace eco al respecto:

*Como de costumbre, no se debería llamar a un médico, a menos que le llevasen una bolsa de dinero y le mandasen el caballo y los mulos. No se ha visto algo parecido desde los días de la peste y la epidemia, cuando los enfermos se encontraban tirados en los bancos de las boticas<sup>14</sup>, y la multitud se amontonaba a las puertas de nuestra clínica<sup>15</sup>.*

Sabido es que los árabes bebieron profusamente del manantial del saber médico de los griegos. Galeno e Hipócrates, pareja célebre de médicos helenos en la que se apoyaron considerablemente los científicos árabes, si bien fue el primero quien más repercusión dejó en ellos. En la primera pieza, Ibn Dāniyāl manifiesta: «*No reproches al doctor Yaqīnūs, para nosotros es como Galeno*»<sup>16</sup>.

Con los médicos y cirujanos titulados de la época, colaboró un nutrido y heterogéneo grupo de profesionales carentes de formación reglada, cuyo bagaje de conocimiento fue esencialmente práctico, bien adquirido por transmisión oral, o por haberla visto ejercitar a otros, normalmente entre miembros de una misma familia. Entre ellos destacan los sanadores, barberos, sangradores, parteras, y personajes dispares que imprimen en su oficio curativo ingredientes mágicos y supersticiosos e invocaciones demoníacas o milagreras y con amplios conocimientos del mundo vegetal y sus aplicaciones terapéuticas. Un gremio capaz de curar todo tipo de dolencias.

14 P. Kahle y, posteriormente, F. Corrao, tradujeron incorrectamente el término *dukkān*, como *shop* y *negozio*, esto es, 'tienda, negocio, comercio'. Véase Kahle, P. "The Arabic Shadow Play in Egypt", *Opera Minora*, Leiden: Brill, 1956, 302-6, p. 306; Corrao, *Il riso*, p. 60. En consonancia con el uso lingüístico de la época, y dada la explicación mencionada queda bien claro que es "botica".

15 *Three Shadow Plays*, p. 51.

16 *Ibid.*, p. 51.

### 3. CRITERIOS DE LA MENCIÓN CIENTÍFICA EN LA TRILOGÍA

Afiliado a esta rica cultura literaria y científica y formado en sus coordenadas, no es de sorprender que Ibn Dāniyāl practique el empirismo literario y *renueve* el teatro de sombras, nacido a la sombra y arrimo de la literatura clásica, proyectando la celebración de un mundo donde se perfilan siluetas de personajes que representan prácticas sociales de un público amplio, numeroso y variado. Así afirma el propio autor:

*Me escribiste, oh maestro ingenioso y bufón lascivo [...] diciendo que la gente ha hecho oídos sordos al juego de sombras y ha dejado de asistir a él debido a su repetición trillada. Tú, por eso, me pediste que te compusiera en este género algo original respecto a las figuras del cesto*<sup>17</sup>.

Desde una perspectiva distante y burlesca, erige el teatro de sombras en una *ennoblecida ciencia* de inspiración clásica y libresca que abarca la mayor parte de las disciplinas de la época. Cuatro son entonces las directrices del contexto científico de la trilogía de Ibn Dāniyāl:

- 1) El texto de Ibn Dāniyāl viene a ser una singular combinación. En él se vierten y reelaboran tradiciones múltiples: orales y escritas, eruditas y populares, pero también las preocupaciones del momento histórico caracterizado, el del Egipto mameluco de finales del siglo XIII y de principios del XIV.
- 2) La disciplina científica en cuestión suele ir precedida por un nombre de oficio, cuya elección suele estar vinculada a la actividad que asume el personaje, con su propia singularización, y constituye un anticipo o una confirmación de lo que se le atribuye en el texto. De ahí que los pasajes a analizar representan una glosa explicativa o etimológica.
- 3) Cada protagonista describe el universo a su alcance y sus investigaciones, a través de términos representantes de ciencias como la botánica, medicina, astrología, ciencias

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 1.

ocultas. Insertas en los apartados dialogados, o en otros narrativos, aplicados a menudo con fines paródicos, otras con pretensiones exclusivamente descriptivas. El personaje, trasunto del autor, especialista en la materia que expone, muestra una actitud paródica y burlesca —basada en la palabra—, para compensar la inserción de términos demasiado especializados en el árabe clásico y hacerlos menos serios y más tolerables al espectador/lector y disminuye así la rigidez por medio del contraste.

- 4) En los pasajes que contienen un saber práctico y que antes se había transferido entre el mismo gremio por vía oral, presentan mayor naturalidad fonética, sintáctica y léxica, e incluso dialectal, rasgos ampliamente factibles por el reiterado uso de la prosa rimada.

### 3.1. Medicina y botánica

#### 3.1.1. Antecedentes en textos literarios

A la zaga de los primeros eruditos, era habitual que un mismo autor en la época de Ibn Dāniyāl se ocupara del estudio de plantas y animales, incluso en la misma obra. Así lo hacían al-Ŷāḥiẓ e Ibn Qutayba<sup>18</sup>, por citar algunos. Y más habitual aún es encontrar noticias, comentarios u observaciones relativas a animales o plantas en obras y autores de otras materias, especialmente la medicina. No hay que perder de vista que los botánicos eran médicos, persuadidos de las virtudes medicinal de las plantas, además los límites disciplinares no fueron ni mucho menos precisos.

*Medicina y botánica*, pues, se cogen de la mano. De hecho, aparece nombrado en la segunda *bābā* el célebre farmacólogo Dioscórides, cuyos tratados traducidos y adaptados al árabe se convirtieron en referencia obligada de la literatura científica. No se puede, por supuesto, hablar del herborista heleno sin aludir a su sucesor andalusí, el malagueño Ibn al-Bayṭār, que estudió detenidamente la tradición grecorromana sobre la materia

18 Al-Ŷāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. 'A. S. M. Hārūn, Beirut: Dār Iḥiyā' al-Turāṯ al-'Arabī. 1985; Ibn Qutayba, *Uyūn al-aǧbār*, El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1996, i, 153-63; ii, 69-117.

medicinal y, por consiguiente, la flora mediterránea y sus aplicaciones farmacológicas con aportaciones originales.

La expansión de esta combinación trascendió el discurso misceláneo, enciclopédico y médico al literario desde muy temprano. El empleo de este recurso para describir el vasto saber de los héroes en la literatura se hace muy patente, y se halló reflejado en *Las mil y una noches*, especialmente en “*Hikāyat al-malik al-Nu‘mān*”, cuya protagonista Nuzhat al-Zamān hace alarde de sus conocimientos tanto científicos como literarios y teológicos, citando ilustres personajes como Galeno, Ibn Sīnā, Ibn al-Bayṭār, junto a los libros teológicos del imán al-Šāfi‘<sup>19</sup>. Una referencia parecida se encuentra en “*Hikāyat al-malik Yūnān wa-l-ḥakīm Ruyān*”, en el que se narra el profundo conocimiento del sabio Ruyān acerca de las plantas y hierbas medicinales, con las cuales ha podido curar al rey de la lepra<sup>20</sup>. Después de que la doncella de Zubayda cortara los pulgares de un joven que había comido *zīrbāṣa* ‘guiso de carne condimentado con especias’ sin lavarse las manos, echó a la herida polvos de una raíz aromática para restañar la sangre<sup>21</sup>. En “*Hikāyat al-ḥammāl wa-l-banāt al-ṭalāṭa* (Historia del mandadero y las tres doncellas)” aparece una lista de compras que incluye productos medicinales y cosméticos comprados a un ‘*attār* ‘boticario’<sup>22</sup>. Otra mención ocasional que solo aparece en la edición de Mahdi, recoge un término médico para describir la belleza de una mujer «con un ombligo hinchado como taza en la que cabe una libra de ungüento de benjuí (*dihn al-bān*)»<sup>23</sup>.

Si el estudio de los primeros manuscritos de *Alf layla wa layla*, escritos posiblemente en el siglo VIII/XIV, en plena época mameluca, recogen las citadas referencias<sup>24</sup>, resaltarán a la vista dos observaciones:

19 *Kitāb alf layla wa-layla*, Bulaq: El Cairo, 1863: I, p. 198 (tr. esp. *Las mil y una noches* por J. Vernet, Barcelona: Planeta, 1968).

20 *Ibid.*, I, pp. 16-18.

21 *Ibid.*, I, p. 99. *Zīrbāṣ* es nombre de origen persa. Es un plato en que se combina también elementos agrícolas. Ibn Razīn al-Tuṣṭarī, *Relieves de las mesas, acerca de las delicias de la comida y los diferentes platos*, est., tr. y notas M. Marín, Gijón: Trea, 2007, p. 199.

22 *Ibid.*, I, p. 32.

23 *The Thousand and One Nights (Alf layla wa layla) from the Earliest Known Sources*, ed., intr. y notas M. Mahdi, Leiden: Brill, 1984, I, p. 129.

24 *Ibid.*, I, pp. 7-8

- 1) reflejan la realidad de la vida cotidiana en El Cairo mameluco en sus distintos aspectos<sup>25</sup>;
- 2) sirven de modelo a seguir para los autores literarios respecto al uso de terminología científica en la literatura. De hecho, la trilogía dramática de Ibn Dāniyāl se imbuyó de este recurso, sobre todo en descripciones de personajes y profesiones.

Los registros científicos reaparecen en otra influyente obra literaria, *Hikāyat Abī al-Qāsim al-Bagdādī*, escrita por Muḥammad ibn Mujtār al-Azdī alrededor de 400/1009-10, erróneamente atribuida a Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023). Es bien significativa por tener cierta noción de teatro y servir de modelo para la trilogía de Ibn Dāniyāl<sup>26</sup>. El autor recoge términos botánicos con abundancia: en el contexto de uso cosmético, p. ej. الزعفران 'azafrán', الصندل 'sándalo' o البن 'benjuí', قرنفل 'clavo'; عرطنيا 'artanita, ciclamen'<sup>27</sup>; en el contexto medicinal, p. ej., السلجم 'nabo' se emplea como potenciador del coito, الحلتيت 'asafétida', ayuda digestiva, histeria y expulsión de genios, اللبلاب 'hiedra', الحنظل 'alhandal, coloquintida' الثربيد 'turbit, coralillos de monte', laxantes<sup>28</sup>. Menciona también enfermedades de ojos, p. ej. رمذ و اينوسما 'conjuntivas, oftalmía' y su medicamento الحوض و الشيف 'colirio y jugo de cambronería'<sup>29</sup>; enfermedades odontológicas, p. ej. الطرامة 'sarro' و القلع 'amarillo de los dientes'<sup>30</sup>; y otra enfermedad, أطحل 'sufrir inflamación esplénica'<sup>31</sup>.

De la misma época más o menos, es necesario decir enseguida que la mención médica brilla por su completa ausencia en las *maqāmāt* de al-Hamaḍānī (m. 395/1007) y de al-Ḥarīrī (m. 516/1112)<sup>32</sup>.

25 Grotzfeld, H., "Contes populaires de l'époque mamlouke dans les Mille et Une Nuits", *ARAM Periodical*, 1-10 (1997-98), 43-54.

26 Shafik, A., "*Hikāya* 'imitación' y términos afines del arte de la representación a la luz de la literatura árabe", *al-Andalus-Magreb*, 17 (2010), 157-186, pp. 174-181.

27 Al-Azdī, *Hikāyat Abū 'l-Qāsim al-Bagdādī*, ed. A. Mez, Heidelberg: Winter 1902 (contamos con otra excelente edición, atribuida a Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Risāla al-bagdādiyya*, ed. 'A. al-Ša-līḡī, Beirut: Maṭba'at Dār al-Kutub, 1980, pp. 146-47, 282).

28 *al-Risāla al-bagdādiyya*, pp. 152-53, 346, 388.

29 *Ibid.*, pp. 207-8, 386.

30 *Ibid.*, p. 221.

31 *Ibid.*, p. 221.

32 *Maqāmāt Abū al-Faḍl Badī' al-Zamān al-Hamaḍānī*, ed. y comt. M. M. al-Rifā'i, El Cairo, 1974 (tr. esp. *Venturas y desventuras del pícaro Abū al-Faḥ al-Iskandarī: Maqāmāt*, Serafín Fanjul, Madrid: Alianza Editorial, 1988); *Maqāmāt: Šarḥ maqāmāt al-Ḥarīrī*, ed. y com. Y. al-Baqā'i, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1981.

Se encuentran otras referencias en *Nuzhat al-albāb* (*Esparcimiento de corazones*) de al-Tīfāṣī (m. 651/1253), otra obra que ha influido ampliamente en el texto de Ibn Dāniyāl, especialmente en el uso de alto contenido erótico: estilo, lenguaje y cualidades de los personajes<sup>33</sup>. En el capítulo iv dedicado a las ramera, una de ellas tendió una trampa a un 'aṭṭār 'boticario'<sup>34</sup>. En otro sobre el safismo, se recogen las palabras de Ibn Masawayh, donde aparecen plantas medicinales: «...he leído que el lesbianismo se origina durante la época de lactancia, si la madre consume grandes cantidades de apio كرفس, oruga جرجير y trébol حنّقوق ...»<sup>35</sup>. Más adelante, habla del uso de aceite de benjuí دهن بن en el acto lésbico<sup>36</sup>. En el último capítulo sobre los afeminados, señala los ungüentos adecuados para la penetración anal: para los noveles, السقّر جل, semillas de membrillo y cilantro; y para los veteranos, الزيت 'aceite'<sup>37</sup>.

El uso de terminología propia del ámbito científico parece ser una práctica habitual en autores literarios de la era mameluca. Contemporáneo de Ibn Dāniyāl, Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī (m. 750/1349) recoge en su *Qāsida sāsāniyya* [Casida sāsāniyya] algunos términos referentes a la esfera médica, cuya jerga se halla bien explicada por Bosworth: مُبرككا 'oculista', صاحب صِنَار وصاحب بَرَزَان 'sanador', 'el que emplea agujas y pinzas'; مُسَهِّل 'laxante', قنبيلا 'medicamento', أذهان 'ungüentos', حَبّ النيل 'semilla del Nilo o el cártamo' para la cura de la lepra, etc.<sup>38</sup>

### 3.1.2. Trilogía de Ibn Dāniyāl

Claro está que en la sociedad mameluca pululan por los zocos personas de diversos oficios, y quedan reflejados magistralmente en la obra de Ibn Dāniyāl. El autor no solo se puso

33 Al-Tīfāṣī, *Nuzhat al-albāb fī mā la yāḥad fī kitāb*, ed. Y. Yūm'a, Londres: Riyāḍ al-Rayyis, 1992 (tr. esp. *Esparcimiento de corazones*, I. Gutiérrez de Terán, Madrid: Gredos, 2003).

34 Al-Tīfāṣī, *Nuzhat al-albāb*, p. 105.

35 *Ibid.*, p. 105 (tr. esp. p. 210).

36 *Ibid.*, p. 238.

37 *Ibid.*, p. 277.

38 Bosworth Clifford, E. *The Mediaeval Islamic Underworld*, Leiden: Brill, 1976, II pp. 48, 67-8.

en contacto con médicos, especieros y boticarios del zoco de Bāb al-Futūḥ 'Puerta de al-Futūḥ', sino también con botánicos de los jardines de los emires mamelucos, debido a su condición de poeta y bufón de la corte.

En la segunda *bāba*, Ibn Dāniyāl sitúa a uno de sus personajes entendido en hierbas y plantas medicinales a la altura de Dioscórides e Ibn al-Bayṭār. Acto seguido, hace gala de sus conocimientos botánicos<sup>39</sup>:

قَدِمَ نَبَاتَةُ الْعُشْبَابِ الْعَطَارِ، خَلِيفَةُ دِسْقُورِيدُوسِ وَسَيِّطُ ابْنِ الْبَيْطَارِ، الْعَارِفُ بِالْأَصُولِ وَالْفُرُوعِ،  
وَالْأَوْرَاقِ وَالْأَزْهَارِ، لِأَنَّنِي سَافَرْتُ إِلَى السَّاحِلِ وَسَلَكْتُ فِي إِقْبَتَاءِ هَذِهِ الْأَعْشَابِ مَسَالِكَ الرِّيِّ  
وَالْمَاحِلِ حَتَّى حَصَلْتُ فِي هَذِهِ الْأَكْيَاسِ وَالْأَجْرِبَةِ مَا شَهِدَ بِصَحَّتِهِ الْقِيَاسُ وَالتَّجْرِبَةُ وَأَنْتُمْ أَرَشَدَكُمْ اللَّهُ  
تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ثُمَّ تَتَحَقَّقُونَ أَقْوَالَ النُّقَلَةِ الصَّادِقِينَ، أَنْ مَا مِنْ حَسِيشَةٍ فِي الْأَرْضِ نَابَتَهُ إِلَّا وَلَهَا  
فِي الْجَسَدِ عِلَّةٌ ثَابِتَةٌ، فَمِنْهَا مَا يَنْفَعُ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَضُرُّ وَيَحْبِسُ وَيَذَرُّ، وَيَسْهَرُ وَيُنَوِّمُ وَيَفْشُ وَيُورِّمُ، مِنْ  
أَصُولٍ وَيُذَوِّرُ، وَصُومُغٌ وَعَصَارَاتٌ وَزُهْرٌ، أَيْنَ حَرَارَةُ الْوَجِّ مِنْ بُرُودَةِ الْأَفْيُونِ وَالْبِنْجِ<sup>40</sup>، وَأَيْنَ  
حَرَاةُ الْكُمُونِ مِنْ غُذُوبَةِ الْأَنْبِسُونِ، فَسُبْحَانَ خَالِقِ هَذِهِ الْأَضْدَادِ لِإِصْلَاحِ الْعِبَادِ. هَذِهِ يَا سَادَةَ  
الذَّرَنُوجِ الْمُفْرَحِ وَهَذَا الْبِلَادِ الْمَفْرَعِ<sup>41</sup> وَهَذِهِ وَاللَّهُ حَسِيشَةُ السَّلْحَفَاءِ نَافِعَةٌ لِلْقَبُولِ وَالْجَاهِ. إِيَّا وَإِنِّي  
وَحَقٌّ قَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى، مَا أَبْخَلْتُ عَنْكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا الدَّوَى وَلَا أَوْفَقْتُكُمْ لِنُصِيدِقُوا عَلَيَّ، وَلَا لِنُرْمُوا  
بِفَضْلِ خُطَامِكُمْ إِلَيَّ، إِلَّا أَنَّنِي أَرِيكُمْ عَجَائِبَ هَذِهِ الصُّورَةِ أَعَرَفَكُمْ فُضَائِلَ هَذِهِ الْمُنْدُغُورَةِ، وَهَا هُمَا  
أَنْثَى وَذَكَرٌ، فَقُولُوا تَعَالَى اللَّهُ مُبْدِعُ الصُّورِ، الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ أَصُولِ الشَّجَرِ، لَكِنْ مِنْ قَلْعِهَا مِنْ غَيْرِ  
خَيْرِهِ وَقَعَ فِي ضَرَرٍ، وَمِنْ اسْتَأْصَلِهَا يَبْدُ تَرْدِي [...] سَيَقُولُ مِنْكُمْ قَائِلٌ مَا فِي هَذِهِ الْمُنْدُغُورَةِ مِنْ  
الْمَنَافِعِ وَالْفُضَائِلِ. هَذِهِ مِنْهَا حَبَّةٌ تَقْلُبُ الْبُعْضَ مَحَبَّةً وَقِيَمَةُ الذَّرَةِ مِنْهَا عَلَى ذُرِّهِ، أَيْنَ الَّذِي جَفَاهُ  
مَعْشُوقُهُ أَوْ غَضِبَ مَوْلَاهُ أَوْ صَدِيقُهُ، دَلُّوا عَلَيَّ مِنْ غَضَبٍ عَلَيْهِ السُّلْطَانُ أَوْ تَخَبُّطِهِ الشَّيْطَانُ أَرَشَدُوا  
إِلَى مَنْ ضَعُفَتْ قُوَاهُ مِنَ الْوَطْئِ وَالْبَاهِ، هَذَا دَوَاءُ الْمَصْرُوعِ وَالْمَجْنُونِ، هَذَا لِإِخْرَاجِ الْجَنِينِ  
وَالْمَسْجُونِ<sup>42</sup>.

*Aquí está Nabāta al-‘Aššāb al-‘Aṭṭār ‘Ramita el herbolario el boticario’, sucesor de Dioscórides y descendiente de Ibn al-Bayṭār, conocedor de raíces y ramas, hojas y flores, por eso me he*

39 La edición crítica de la trilogía de Ibn Dāniyāl, realizada por Kahle y D. Hopwood, ofrece un sistema de análisis lingüístico fidedigno de los manuscritos consultados, pero ha sido necesario reproducir el texto árabe, ya que las menciones científicas están plagadas de términos técnicos. A menudo están mal escritos, errores que son posiblemente responsabilidades de los copistas. Daremos ejemplos en los párrafos correspondientes.

40 En *Three Shadow Plays*, aparece *الفرع* 'herida, llaga, úlcera' en vez de *الوج* y *البنج*, véase Corriente, F., *Diccionario árabe-español*, Madrid: IHAC, 1986, p. 617.

41 En *Three Shadow Plays*, aparece *المفرع* 'ulcerado' en vez de *المفرح*.

42 *Ibid.*, pp. 66-67.

*desplazado a las costas y recorrido tierras cultivadas y yermas para conseguir estas plantas, hasta que estas tazas y medidas sostengan lo que la analogía y la experiencia dan testimonio de su salubridad. Y vosotros —que Dios os guíe por el buen camino—, sabéis a ciencia cierta, y luego comprobáis los dichos de los transmisores sinceros, que no hay hierba que crezca sobre la tierra, que no tenga cierto efecto en el cuerpo humano. Con el permiso de Dios, algunas son beneficiosas, y otras, dañinas; son diuréticas o retienen; despiertan o provocan sueño; y desinflan o inflaman. Se extraen de los remedios de raíces, semillas, gomas, extractos y flores. ¿Dónde está el calor del ácara comparado al frío del opio y el beleño? ¿Dónde está el gusto picante del comino comparado a la dulzura del anís? ¡Alabado sea Aquel que ha creado los opuestos en beneficio de las criaturas!*

*Este, señores, es el dorónico agradable y este es el anacardo saludable; aquí está, por Dios, el aliso marítimo (lit. hierba de tortuga), propicia la congenialidad y la prosperidad. Yo juro por Aquel que hace que germinen el grano y el hueso del dátíl, no os escatimo nada de estos remedios. No os he congregado para que me deis limosna ni tiréis algo de vuestros bienes efímeros, sino para enseñaros las maravillas de esta forma y daros a conocer las virtudes de la mandrágora. Es a la vez macho y hembra. Decid todos: «¡Qué Dios sea exaltado, Inventor de las formas, las ha creado de las raíces de los árboles!». Pero aquel que las arranca sin experiencia, sufrirá daños, y aquel que las erradica con su mano, se vendrá abajo [...].*

*Habrà de vosotros quien diga: «¿Qué beneficios y virtudes se encuentran en esta mandrágora?». Os los enumeraré: Una pastilla cambia el odio en amor; un átomo vale una perla; ¿dónde está aquel cuyo amado se ha apartado de él, o aquel que ha provocado la cólera de su amo o su amigo? Enseñadme a aquel que sufre la ira del sultán o aquel que el demonio ha enloquecido; traedme a aquel cuyas fuerzas se han debilitado para el coito y las relaciones sexuales. Este es el remedio para el epiléptico y el loco y este otro, para el parto y la liberación del preso.*

*Otro experto en preparación de recetas asequibles por sus ingredientes y la sencillez con que las describe es el encantador de*

serpientes Ḥunayš al-Ḥuwà, quien, tras enumerar varias clases de serpientes venenosas, quizá la mejor elaborada en los manuales medievales sobre zoología, expone varios remedios para tratar su mordedura:

" فيخرج حُنَيْشُ الْحَوَى ... بل يا سادة، هذه الحية البليّة، والرّقطاء الرّمليّة ويقول: وقد علّمني الله تعالى من أجناسها ثلثمائة ومئة وستون جنساً، أرثمئة وأربعة وأربعون نفراً، فمنها الحديدي والوردي والرّمادي والذّخاني والطّخاوي والفرد والبركيّ والحاجري والغاسقي والفرّ وأسود ساليخ...<sup>43</sup>

(Sale Ḥunayš al-Ḥuwà): ... ¡Oh Señores, aquí tenéis la serpiente vieja, abigarrada y arenosa [...] Y dice: Dios me ha enseñado trescientos sesenta y seis géneros de serpientes y cuatrocientos cuarenta y cuatro especies bien caracterizados. Entre ellas, la serpiente de color férrea, la rosada, la cenicienta, la ahumada, la oscura, la singular, la enroscada, la pedregosa, la tenebrosa, la fugitiva, Aswad sālij 'la de color negro oscuro'...

Se cita en este pasaje un manejo desequilibrado de cifras. Según Bajtín<sup>44</sup>, la estética del *número* para el Medievo es inherente al ser determinado, acabado, redondeado y simétrico. Al contrario de esta concepción, Ibn Dāniyāl *destrona el número* para ponerlo a su servicio con fin carnalesco y festivo. De ahí que emplea los números (366 y 444) con pretensión a la precisión para provocar un efecto cómico gracias a sus hipérboles. De hecho, las clases de serpientes que el autor menciona en cifras son infinitamente exageradas y sobrepasan la escala de verosimilitud.

En el siguiente texto aparece el preparativo recomendado por el encantador de serpientes, donde recoge en su receta 37 términos bien conocidos en los manuales de botánica<sup>45</sup>:

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>44</sup> Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona: Barral, 1974, p. 419.

<sup>45</sup> *Three Shadow Plays*, p. 64. He comprobado la terminología botánica a base de Corrao, *Il riso*, pp. 67-9; Abū al-Jayr al-Isbīlī, *Kitāb 'umdati l-jabīb fī ma'rifati nnabat li-kulli labīb* (Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto), ed. y tr. J. Bustamante, F. Corriente y M. Tilmatine, Madrid: CSIC, 2004-10; *Medical Synonym Lists from Medieval Provence: Shem Tov ben Isaac of Tortosa, "Sefer ha-Shimmush"*, book 28. Part 1, Edition and Commentary of List 1 (Hebrew-Arabic-Romance/latin), ed. G. Bos, Leiden: Brill, 2011; Saad, B. y Said, O., *Greco-Arab and Islamic Herbal Medicine: Traditional System, Ethics, Safety, Efficacy, and Regulatory Issues*, Hoboken: Wiley, 2011, pp. 229-39.

فُسْبَحَان مَن قَهَرَهَا بِهَذَا الدَّرِيَاقِ، وَشَهَرَ بِهِ فَضْلَ أَنْدَرُومَاخَسَ فِي الْأَفَاقِ ثُمَّ يَرْفَعُ حَقَّ الدَّرِيَاقِ عَلَى يَدَيْهِ فَيَقْتَحُهُ وَيَشِيرُ إِلَيْهِ، وَيَقُولُ هَذَا هُوَ الْمُخْلَصُ مِنَ التَّهْوُسِ وَاللَّسُوبِ وَالْعَضَاضِ، الشَّافِي بِعَوْنِ اللَّهِ مِنَ الْأَمْرَاضِ. وَرَكَّبْتَهُ لِهَذِهِ الْأَفَاعِي مِنْ فُرْصِ الْإِسْقِيلِ وَفُرْصِ الْعَنْصَلِ وَفُرْصِ الْأَفَاعِي وَأَضَفْتُ إِلَيْهِ مِنَ الْفَلْفَلِ الْأَبْيَضِ وَالْأَفْيُونِ وَالْإِيرِسَا وَزَرْزَرَ الْوَرْدِ وَالْغَارِيْقُونِ، وَشَفَعْتُ بِرَبِّ السَّوْسِ وَدِهْنِ الْبِلْسَانِ، وَالرَّوْنَدِ وَالزَّنْجَبِيلِ وَحَبِّ الْبَابِ وَالْإِسْقَرْدِيُونِ وَأَسْطُخُودَسَ وَفُوتَنْجَ وَفِرَاسِيُونِ وَأَضَفْتُ إِلَيْهِ الْقُسْطَ وَدَارَ فُلْفُلٍ وَكُنْدَرَ، وَصَمْغَ الْبُطْمِ وَسَلِيخَهُ وَإِنْخَرَ، وَسَادِجَ هِنْدِيَا وَفَرْطُمَانَا وَرَازِيَانِجَا وَلَحِيحَةَ الثُّيَسِ وَزَاجَ مَشُويَا وَجَنْطِيَانَا وَحَبِّ الْبِلْسَانِ وَأَقْلِيَا وَأَنْيَسُونِ، وَدَقْوَا وَسَكِينِيْجَ وَحَمَامَا وَوَجَا وَقَنْطُورِيُونِ جَمَعْتَهَا مِنْ كُلِّ مَا يَخْتَارُ جَمْعُهُ، وَسَحَقْتُ مَا يَجِبُ سَحَقَهُ وَنَقَعْتُ مَا يَجِبُ نَقْعَهُ، وَعَجَنْتُهُ بِالْعَسَلِ الْمَنْزُوعِ وَالْقَيْتَهُ لِلشَّمْسِ أَسْبُوعًا بَعْدَ أَسْبُوعٍ ثُمَّ رَفَعْتَهُ فِي إِنَاءٍ مَذْهُونٍ، وَثَرَكْتَهُ حَتَّى مَضَتْ عَلَيْهِ الْأَيَّامُ وَالسَّنُونُ....<sup>46</sup>

*Alabado sea Aquel que ha acabado con su maleficio con este triaca<sup>47</sup>, cuyo beneficio ha dado fama a Andrómaca por todo el mundo.*

*(Levanta el frasco del triaca con su mano, lo abre y señala y dice): "Este alivia las mordidas y las picaduras y cura las enfermedades con el auxilio de Dios. Lo he preparado a tal fin con una pastilla de escila, una de cebolla silvestre y otra de víboras. He añadido pimienta blanca, opio, iris, goma de rosa, agárico. He puesto también arroje de regaliz, bálsamo de Judea, ruibarbo, jengibre, grano de ben, escordio, cantueso, menta, marrubio. He incluido costo, pimienta picante, incienso, goma de albotín, cañatísula, esquinanto, folio índico, avena, hinojo, barba de cabrón, vitriolo asado, trigo, grano de bálsamo, acacia, anís, semilla de zanahoria, gomorresina de hisopo, amomo, ácaro y centaurea.*

*He reunido la cantidad necesaria de cada especie, las he machacado en conjunto cuidadosamente y puesto a macerar en agua. Después las he amasado con miel despojada de su espuma y dejado secar al sol una semana tras otra. Luego, las ha puesto en un recipiente engrasado hasta que los días y los años transcurrieron sobre él.*

<sup>46</sup> Citamos los errores de la edición crítica que no aparecen correctamente escritos en ningún manuscrito, p. ej., إسقوردیوس (cuya corrección sería rawand 'ruibarbo'), الإسقردیاس o en el ms. (b) إسقوردیوش (cuya corrección *isqardiyān*, 'escordio') و قردمان (cuya corrección, *qurdmān* 'avena').

<sup>47</sup> Glán, I. G., "Acerca de algunos tratados sobre la triaca en el Magreb: la *Maqāla fi adwiyat al-tiryāq* de Ibn Yūlyūl", en *Historia, ciencia y sociedad: actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas, [celebrado en] Granada, 6-10 noviembre de 1989*, (1992), 233-42.

Sin referirse en modo alguno a ilustres médicos musulmanes, Ḥanyš al-Ḥuwà se declara heredero de los saberes del célebre médico griego Andrómaco, inventor de la tríaca<sup>48</sup>, elaborada para precaver los efectos mortales de los venenos, incorporando a la receta original datos de otros compuestos.

\*\*\*\*\*

En la segunda *bābā*, otro expositor asoma de la venta del zoco, gran experto en remedios y cura de enfermedades:

يقول [عَسِيلَةُ الْمَعْجِينِي] أَيْنَ هُوَ صَاحِبُ الْحُمُضَةِ فِي مَعْدَتِهِ، وَالْحَصَى فِي كَلْبَتِهِ. أَيْنَ الْمُحْبِسُ عَنْ حَلَالِهِ، وَالْمُمْتَحِنُ بَارِئُخَاءِ ذَكَرِهِ وَانْجِلَالِهِ، ذُلُّوا عَلَى صَاحِبِ الْقُلُوجِ وَإِيلَاوَسِ، وَالْمُنْخَصِرِ بَبُولِهِ الْمَحْبُوسِ، أَرشَدُوا إِلَى مَنْ أَوْدَاهُ الْحَصَى، وَأَثَقَلَتْهُ أَرْدَةُ الْخَصَى، هَذَا دَوَاءُ صَاحِبِ الْمَرَاقِيَا وَالْخَفَقَانِ، وَمَرَضِ الْكَبِدِ وَالْيَرْقَانِ، وَهَذَا لَوَجَعِ الطَّحَالِ وَسُوءِ الْقَنْبَةِ وَالرَّبْوِ وَالسُّعَالِ...<sup>49</sup>

[‘*Usayla al-Ma‘āyīnī* ‘el boticario’] dice: ¿Dónde está aquel que sufre acidez en su estómago y cálculo en su riñón? ¿Dónde está aquel que está impedido para lo que le está permitido, esto es, el que está afligido por la impotencia sexual? ¿Enseñadme al cólico, al que padece dolores ilíacos y retención de orina! ¿Traedme a aquel al que los cálculos de vejiga le están matando y la hernia de testículos le agobia! ¿Aquí está un remedio para la hipocondría, palpitaciones de corazón, y para la enfermedad del hígado e ictericia! Estos otros son para el dolor del bazo, el moquillo intestinal, el asma y la tos.

Una de las características heredadas de la medicina antigua es la afirmación de que las plantas son principalmente medicamentos, además, mediante el uso frecuente del deixis del demostrativo هَذَا “*haḍa*” en este párrafo, a cada planta se le atribuyen varios tratamientos, y también para curar una enfermedad ha de acudir a polifármacos, constituidos por un gran mezcla de simples medicinales<sup>50</sup>.

48 Plenck, J. J., *Toxicología o doctrina de venenos y sus antídotos*, tr. del latín al castellano por A. Lavedan, Madrid: Imprenta de Fermín Villalpando, 1816, pp. 16-7; Ballano, A., *Diccionario de medicina y cirugía o biblioteca manual médico quirúrgica*, Barcelona: Salvat, 1817, II, pp. 446-7.

49 *Three Shadow Plays*, p. 65.

50 Amīn, A., *Qamās al-‘adāt wa-l-taqāld wa-l-ta‘abtr al-miṣriyya*, El Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 2002, “*al-Ma‘āyīn*”.

Al igual que al-Tifāšī<sup>51</sup>, Ibn Dāniyal ofrece recetas relacionadas con la virilidad y el coito (*al-bah*), intentado teñir la dimensión erotológica de su obra con valor científico. Por boca de 'Usayla, recoge una suma de electuarios:

وَهَذَا مَعْجُونُ الشَّقَاقِلِ وَالْجَزَرِ، لِمَنْ يَرُومُ زِيَادَةَ الْبَاهِ وَتَصْلِيْبَ الذَّكَرِ وَهَذَا مَعْجُونُ الثُّيُوبِ لِلْبَاهِ، وَهَذَا دَبِيبُ الْوَرْدِ الرَّحْمُونِي وَمُرَبَّاهُ، وَنَاهِيكَ مَعْجُونُ الْمَسْكِ الْمُفْرَحِ وَمَا فِيهِ، وَجَوَارِشُ السَّفْرَجَلِ بِالْأَفَاوِيهِ<sup>52</sup>.

*Este es un electuario de escila y zanahoria, para aquel que desea aumentar la potencia sexual y endurecer el pene y este es electuario de almendra para la potencia sexual. Esta es la pasta rosa de Raḥmānī y mermelada de rosa, por no mencionar el gustoso electuario de almizcle y lo que contiene y un gástrico de membrillo sabroso.*

Por último, en el repertorio de preparativos de Nabāta al-'Aššāb, aparece también esta mención: «Traedme a aquel cuyas fuerzas se han debilitado para el coito y las relaciones sexuales الوَطَىءِ وَالْبَاهِ»<sup>53</sup>. Referencias de esta índole no solo se propagan por pregoneros masculinos, sino también por féminas. Así pues, afirma la alcahueta Umm Rašīd:

وَمَا كُنْتُ أُسَاحِقُ إِلَّا بِذَهْنِ الْبَانِ<sup>54</sup>.

«Solo daba masajes con aceite de benjuí».

\*\*\*\*\*

Sabido es que el erotismo desempeña un papel importante en el teatro de Ibn Dāniyāl<sup>55</sup>. Los amores de los héroes desembocan, en efecto, en relaciones sexuales, aunque el autor se valga a veces de la melancolía erótica, causada por la insatisfacción amorosa, por ser esquivo el ser amado. Si bien este pertenece

51 Tifāšī, *Nuzhat al-albab*, pp. 302-308.

52 *Three Shadow Plays*, p. 65.

53 *Ibid.*, p. 66.

54 *Ibid.*, p. 26.

55 Shafik, A., "Onomástica literaria y traducción...", pp. 179-84.

al terreno de la homosexualidad, no deja de ser, sin embargo, una parte de sus características en la tradición del amor cortés. Según la medicina árabo-islámica<sup>56</sup>, la enfermedad de amor se llama *'išq* 'lit. amor apasionado', y se puede desarrollar con los siguientes síntomas psicosomáticos, tales como la depresión, la pérdida de apetito, el insomnio y la falta de concentración, etc. Además, la obsesión por el amado causa una patología fantasmal, de modo que la imagen del amado monopoliza el resto de imágenes y pensamientos de la persona. Todo esto, puede dar pie a la locura y conducir al suicidio en algunos casos.

En la obra de Ibn Dāniyāl se puede observar la presencia de muchos elementos hasta aquí señalados. En la tercera pieza *al-Mutayyam wa-l-ḡā'i' al-Yutayyim* aparece algún caso de melancolía amorosa, el de al-Mutayyam que reúne los síntomas más marcados atribuidos a la enfermedad:

"فيخرج شخص هيجَه الغرام، وأثله السقام وأذابه الأرق، حتى نحل جسمه ورق، فيبكي  
بائتجاب، وينشد مأوَّها بأكثياب...  
موتوا نعيشوا في الهوى ونمزقوا ونقطعوا"<sup>57</sup>.

*Aparece en escena un personaje excitado por la pasión, debilitado por la enfermedad [de amor] y disoluto por la ansiedad, hasta que adelgazó y se ablandó. Se pone a llorar con sollozos y recita gimiendo con depresión...*

*Morid y viviréis en amor, quebraos y rompeos en pedazos.*

En la línea de la medicina árabe, Ibn Dāniyāl sitúa la enfermedad de amor en el cerebro, convirtiéndose así en una enfermedad mental. El héroe hace alusión al respecto:

والعاشق كل شيء يُذكره، لمعان البرق يورقه، وهبوب الرّيح يُقلقه، وإذا دنا الليل منه، يهرب  
النوم عنه، ثم ينوح ويُعدّد في رهوي، ويبكي ولا يرعوي، وينشد:  
أهكذا كل أخى وجد يكون أم أنا وحدي لي هذا الجنون<sup>58</sup>.

56 Ibn Sīnā, *al-Qanān fī al-ṭibb*, El Cairo: al-Maṭba'a al-Āmira, 1877, II, pp. 71-3; Ibn Sīnā, "al-Bah" en *Asrār al-ṣimā* 'inda al-riṣāl wa-l-nisā', taṣnīf al-Kindī, Abū 'Umrān Mūsā al-Qurṭubī, al-Tifāṣī, al-Yāḥiz e Ibn Sīnā, ed. A. F. al-Mazīdī, El Cairo: Dār al-Risāla, 2006, 143-162, pp. 148-62.

57 *Three Shadow Plays*, p. 49.

58 *Ibid.*, pp. 90-91.

59 *Ibid.*, p. 110.

*Al amante todo le recuerda [su amor]: el brillo del relámpago lo desvela y el soplo del viento lo atiza. Cuando se acerca la noche, el sueño se aleja de él. Luego, grita, se lamenta y llora sin control, y dice:*

*¿Está cada hermano de pasión en tal estado o estoy solo en esta locura?*

Con el fin de evitar esta locura amorosa, el héroe tendrá que acudir al coito terapéutico o el ayuntamiento carnal (*al-wiṣāl*) para despedir los humores y la cura de la melancolía y la manía:

لَأَنَّ الْعَاشِقَ إِذَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ الْجِمَاعُ، هَذَا وَصَارَ كَالشَّبْعَانِ بَيْنَ الْجِيَاعِ.<sup>59</sup>

«Cuando el enamorado consuma el coito, se tranquiliza y se convierte en saciado entre hambrientos».

Junto a la música y la poesía, los baños y la bebida restauran el vaivén humoral y disminuye la depresión. Al-Mutayyam, de hecho, frecuenta los baños: «!Oh este baño (*ḥammām*), mi paraíso y mi infierno, mi salud y mi enfermedad!»<sup>60</sup>. Además, organiza una fiesta<sup>61</sup>: «Quizá mi amado se entere de este banquete (*walīma*) y mi gran motivación y me vea en este estado, así pues, sienta inclinación hacia mí. Después, abre las puertas, saca las copas y vasos, sahúma el lugar con áloe y sándalo, alza su voz y canta en *Zarwakand*»<sup>62</sup>.

Ante la negativa del amado al encuentro amoroso, y la necesidad terapéutica de expeler el esperma<sup>63</sup>, cierto personaje recomienda al héroe:

فَاسْتَحْضِرْ يَا يَتِيمَ مَعشُوقِكَ عَلَى ثَجَافِيهِ، وَاجْلِدْ عُمِيرَهُ وَقُلْ هَذَا فِيهِ، فَإِنَّكَ بِهِذَا يَهْدَأُ شَبْعُكَ وَيَبْرُدُ قَلْبُكَ وَقَلْبُكَ.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 108.

<sup>62</sup> *Zarwakand* o زَرْوَكَنْد es un *maqām*, tipo de modo melódico utilizado en la música árabe, Maḥfūz, H., *Mu'jam al-māstqā al-'arabiyya*, Bagdad: Maṭba'at Dār al-Ḍumhūriyya, 1964, p. 98.

<sup>63</sup> Al-Šawkānī, *Bulag al-munā fi ḥukm al-istimnā*, ed. 'A. Ibn Ṣalīḥ al-Wādī'ī, Sanā: Dār al-Āḡār, 2002, pp. 15-22.

<sup>64</sup> *Three Shadow Plays*, p. 108.

«Oh Mutayyam, evoca a tu amado, pese a su actitud distante, mastúrbate y di: 'Está sobre él'. De este modo, tu lascivia se calma, tu corazón se enfría y tu preocupación [desaparece]».

El autor advierte también que el ejercicio sexual excesivo lleva a la desecación del cerebro, órgano vital del rostro. Así afirma el héroe de *Ṭayf al-Jayāl*: «Me especialicé en cabalgar los traseros y me dediqué a perfeccionar sus técnicas, los caracoleé cual jinete en un hipódromo de guijarros, jugué con mi pene-palo entre mis cojones, hasta que *la humedad de mi rostro y mi espalda se seca*, y en la humillación de la pasión me enredase»<sup>65</sup>.

\*\*\*\*\*

Por los zocos, además, se encontraban otra clase de sanadores, que realizaban pequeñas operaciones como curar llagas de diversas clases, reducir luxaciones y hernias, aplicar el cauterio, quitar hemorroides y fistulas etc. Dentro de estas operaciones, las de los ojos, y especialmente las de cataratas, eran muy habituales. Además, en la segunda *babā*, Ibn Dāniyāl nos enumera los instrumentos médicos utilizados por estos sanadores, algunos de ellos se emplean principalmente en el campo de la oftalmología (*al-Kiḥāla*):

قَدَمَ مِقْدَامَ الْمَوَاسِي، صَاحِبَ الْمَبَاضِعِ وَالْمَوَاسِي ذُو الْمِهْثِ الْأَسِيفِ وَالصَّامِتِ الْأَجُوفِ،  
وَالْوَرْدِ وَالْأَسَةِ وَالْقَمَادِينَ وَالْفَاسَةَ وَمَكَوِي التَّوَاظِلِ وَصَنَائِيرَ الْإِسْتِشْقَاءِ وَالْبَوَاسِيرِ وَالْمَقَارِيضِ،  
وَالْفُتْحَاتِ وَالْمَحَاقِنِ، وَالْمَطَافِيرِ وَمَنَاسِيرَ الْعِظَامِ، وَمَسَالِخَ لِسُلْخِ الْعِظَامِ، وَكَلْبَتَانِ الزُّوجِ، مَفَاتِيحَ  
الْخُلُوقِ وَالْفُرُوجِ...<sup>66</sup>

*Miqām al-Mawāsī*, el dueño de lancetas y de escalpelos, el de la aguja afilada, maciza o hueca, el bisturí en forma de flor, espátula, pinzas, hachas, cauterios de cataratas, agujas de hidropesía y hemorroides, tijeras, espéculos, y jeringuillas, martillos, escoplos, gubia para la ablación de partes óseas, tenazas, abrebocas y espéculos de vagina...

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 67.

Una vez enumerados los instrumentos del sanador, el experto empieza a pregonar a grito limpio las operaciones que sabe ejecutar con un lenguaje altamente especializado:

أَيْنَ هُوَ صَاحِبُ سُدِّ الْأُذُنَيْنِ وَالْأَعْيُنِ مِنْ سَنَةِ أَوْ سَنَتَيْنِ. يَا قَوْمَ، أَمْ تُعْرِفُونِي، وَمَا أَطْلُكُمْ تُجْهَلُونِي. أَنَا جِرَّاحُ الْقَدَاحِ، أَنَا الَّذِي أَسْلُ الْأَرْوَاحَ، وَيُذَمِّلُ الْجِرَّاحُ، مَنْ فِي الْأَسَاةِ مَنْ يُحْسِنُ إِمْسَاكَ صَنَانِيرِي أَوْ يُشَمِّرُ الْجَفُونَ تُشْمِيرِي أَوْ يَقْدَحُ فَنَحِي أَوْ يَجْرَحُ جَرْحِي أَوْ يَهْزُولُ الْحَرْقُ هَوَزَلْتِي بِالْكُؤْبِ أَوْ يُكْزَهُنْ كُزْهَنْتِي بِالْكُؤْبِ ... الطَّاعِنُ بِالْمَهْتِ حَزَّازُ الْأَخْشَانِ مُفَرِّقُ الْإِثْصَالِ بِمِصَالِ كَالْجُوكَانَ.<sup>67</sup>

*¿Dónde está el que tiene los oídos taponados y el ciego que no ve nada desde hace un año o dos? ¡Oh gente! ¿No me conocéis? No creo que no me conozcáis. Yo soy el cirujano de las cataratas, yo soy el que refuerza los ánimos y cicatriza las heridas. ¿Quién de los médicos sabe como yo manejar agujas, levantar párpados, extraer cataratas, hacer escisiones, desbridar quemaduras y corregir luxaciones [...]. Soy el que apuñala con aguja, quita la tensión de las articulaciones y las separa con un suero semejante a un bastón.*

El amplio saber médico y el contacto directo de Ibn Dāniyāl con médicos cualificados, junto a sanadores y barberos de los zocos, le han permitido reflejar los términos técnicos con maestría y precisión<sup>68</sup>.

### 3.2. Ciencias ocultas

*Magia y medicina* desde los albores de los tiempos han mantenido una estrecha relación. La medicina que interviene en la magia forma parte de una terapéutica en cierto sentido de

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>68</sup> Sobre el particular, consúltense al-Gāfiqī, Muḥammad b. Qasīm, *Al-muršid fī ṭibb al-ʿayn*, ed. H. ʿA. Ḥasan, Beirut: Maʿhd al-Inmāʾ al-ʿArabī, 1987, p. 506; al-Kaḥḥāl al-Ḥamawī, Ṣalāḥ al-Dīn, *Nar al-ʿuyūn wa-ṣāmiʾ al-funūn*, ed. M. Z. al-Wafāʾī y M. R. Qalʿāyī, al-Riyād: Markaz al-Malik Fayṣal li-l-Buḥūṭ wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1987, pp. 673-4; al-Ḥalabī, Jalīfa b. Abī al-Maḥāsīn, *al-Kaḥḥāl fī al-kuḥl*, ed. M. Zāfir al-Wafāʾī, Beirut: Dār al-Fikr, 1995; Zahrāwī, Jalāf b. al-ʿAbbās, *Al-asrīf li-man ʿaṣīza ʿan al-taʿlīf. Maqāla xx* (ed. y tr. esp. L. M. Arvide Cambra, *un tratado de oftalmología en Abulcasis*, Almería: Universidad de Almería, 2000); —, *Kitāb al-Zahrāwī fī al-ṭibb wa huwa al-maqāla al-ṭalāṭūn min al-asrīf li-man ʿaṣīza ʿan al-taʿlīf: al-ʿamal bi-l-yadd*, ed. M. Y. Zakūr y M. H. Zakūr, Damasco: Manšūrāt al-Hayʾa al-ʿamma al-Sūriyya li-l-Kitāb, 2009.

carácter espiritual, cuyo manejo es propuesto en enfermedades naturales y sobre todo sobrenaturales. Según señala L. Gil: «Una separación neta entre lo sagrado y lo profano, lo mágico y lo científico, no existe en la medicina primitiva»<sup>69</sup>. B. Vickers, por su parte, sostiene que el límite entre *lo oculto* y *lo científico* no ha llegado a distinguirse hasta bien entrado el siglo XVIII<sup>70</sup>.

A finales del siglo XIII y principios del XIV, seguía viva en lo fundamental una concepción mágico-religiosa de la vida y de la enfermedad. Una obra de esta naturaleza que destacó por su difusión fue *Šams al-Ma‘ārif al-kubrā wa-laṭā‘if al-‘awārif* [Sol del gran conocimiento y sutilezas de los beneficios] del célebre sufí y escritor de tratados de ciencias ocultas y matemáticas<sup>71</sup>, Aḥmad al-Būnī (m. 622/1225). A pesar de la censura de algunos alfaquies, fue uno de los libros más leídos y estudiados en el Medievo islámico sobre talismanes, cuadrados mágicos y prácticas ocultas<sup>72</sup>. Se solía denominar esta clase de magia como *‘ilm al-ḥikma* ‘ciencia de sabiduría’, *‘ilm al-sīmiya* ‘ciencia de los nombres divinos o la magia blanca’ y *rūḥaniyyāt* ‘espiritualidades’. *Šams al-Ma‘ārif* no solo ha llegado a ser una referencia imprescindible en los llamados *muṣarrabāt* ‘métodos de comprobada eficacia’ o tratados de magia, sino también en obras literarias hasta hoy día. Numerosas expresiones del campo de la magia no se pueden interpretar sin consultar su obra<sup>73</sup>.

En este contexto, las palabras de Garīb, uno de los protagonistas de la segunda *bāba*, recuerdan su modo de vida, incluyendo concisa descripción de los modales de Bānū Sāsān ‘los hijos de Sāsān’, grupo de vagabundos que viven de la mendicidad y el engaño<sup>74</sup>:

*He pretendido falsamente hacer tantas cosas: unas veces  
conocer la alquimia, y otras, pregonar la práctica de la*

69 Gil, L., *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid: Guadarrama, 1969, p. 25.

70 Vickers, B., *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid: A.U., 1990, pp. 48-9.

71 Ed. El Cairo: al-Maṭba‘a al-Ḥusayniyya, 1899.

72 Sobre los cuadrados mágicos, consúltese, “Los cuadrados mágicos matemáticos en al-Andalus. El tratado de Azarquiel”, *al-Qanṭara*, xxx 1 (2009), 137-169, pp. 137-9, 142-47.

73 Consúltese también Muehlhaeusler, M., “Egiht Arabic Prints from the Collection of Aziz S. Atiya”, *Arabica* 55/5-6 (2008), 528-82.

74 *Three Shadow Plays*, p. 58.

magia blanca (*al-sīmiyā*); en ocasiones emplear encantamientos, talismanes y maleficios amorosos (*al-tagwīr*)<sup>75</sup>, en otras, escribir sobre el barro para hacer desaparecer el agua de los pozos. He pretendido dominar a los reyes de los genios, convocando a *Miṭaṭūrūn* y *al-Šayṣabān*, vagar también como un loco, echando espuma por la boca con jabón y competir con los ciegos, pegando mis párpados con resina de *olíbano*, hinchado mis miembros con *tapsia* (*al-dīriyās*) y fingido el llanto con *tármica* (*al-kunds*) para mi ruina<sup>76</sup>.

\*\*\*\*\*

Al hilo de los curanderos del zoco egipcio del siglo XIII, es de enorme interés otro personaje extravagante, un mago-vidente o curandero, buen conocedor del mundo vegetal y sus virtudes medicinales, amén de tratamientos con minerales. Su técnica terapéutica contiene un alto componente de prácticas populares y mágico-creenciales, lo que llegó a conocerse como *medicina del Profeta*<sup>77</sup>.

Es significativo al respecto lo que deja traslucir el siguiente trozo de la segunda *bābā*<sup>78</sup>:

(Aparece en escena '*Awwāḍ al-Šarmāt*, salta cual azor con aire lunático. *Mira al espejo, traza un círculo mágico* (*al-mandal*), apunta el dedo hacia una palma de cobre y

75 Este vocablo alude a una de las cinco clases de hechizos amorosos femeninos, o lo que coloquialmente se llaman *ligados* en el matrimonio. En este caso, al consumir el amor con su esposa virgen, al recién casado le cree, sin embargo, que por efectos de magia, no parecía virgen. Véase 'Abd al-Salām Bālī, W., *al-Šarīm al-battār fī al-taṣaddī li-l-saḥara al-ašrār*, El Cairo: al-Tābi'īn, 1992, p. 193; Amīn, A., *Qamās*, "al-Rabī". En la versión de Correo, la traductora paso por alto la traducción del término *تغوير* y la precisión de qué tipo de talismán se trataba, *Il riso*, p. 117.

76 Para la traducción de los términos botánicos de este párrafo, hemos contado con Abū al-Jayr, *Kitābu 'umdat*, II, p. 439, n.º 2737, especialmente *اللبان* 'olíbano' y *أدريس* o *دريس*, que es *ثافيا* 'tapsia, gomorresina de la ruda' en *Tanqīḥ al-šamī' li-mufradāt al-adwiya wa-l-agdiya li-lbn al-Bayḥar al-aššab al-malaqī*, ed. M. 'A. al-Jaṭābī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1990, p. 14, n.º 31; p. 93, n.º 394 y *Kitābu 'umdat*, II, p. 167, n.º 1116; *كُنْس* 'botón de plata, hierba estornutatoria, ptármica' en *Kitābu 'umdat*, II, pp. 378-88, n.º 2506. En la versión de Corrao, se ha optado por evitar el uso del término científico del primer término, el segundo solo transliterado, y el último traspasado como *raíz de saponaria*. Corrao, *Il riso*, p. 117.

77 *Muṭṭaṣar fī al-jibb* (Compendio de medicina): *Ibn Habīb*, intr., ed. y tr. C. Álvarez de Morales y F. Girón Iruete, Madrid: CSIC, 1992, pp. 145-53.

78 *Three Shadow Plays*, pp. 71-72.

una figura de metal, mueve la superficie del espejo, y dice): «¡Dios mío! Quien posee los nombres más bellos (Q 7:180; 17:110; 20:8; 59: 24), pertenecen a Él la otra vida y ésta (alusión Q 53:25; 79:25; 92:13), Él Quien da la muerte y da la vida (Q 53:44), Él Quien empobrece o enriquece, ha creado al hombre de una gota de esperma eyaculada (Q 75: 37) y lo ha favorecido con la excelencia y la benevolencia. Te pido por el nombre con el cual has elevado los cielos (Q 13:2; 55:7) y has revelado a Adán, ya que le enseñaste los nombres de todos los seres (Q 2:31), que bendigas a todos los profetas que has enviado, y especialmente a nuestro señor Muḥammad, el sello de los profetas, y a sus compañeros elegidos. Pido a los asistentes que digan: “Amén”.

»¡Dios mío! Nos refugiamos en Ti contra las sugerencias de los demonios (Q 23:97) y la cólera de los sultanes. Aleja de nosotros el ardid de los envidiosos, de las mujeres y de los judíos. Fortifícanos con Tu castillo inexpugnable, cólmanos de las bendiciones de Taha (azora 20) y Yasin (azora 36) y beneficia a nuestros hermanos musulmanes con lo que nos habías enseñado. Amén, Amén, Amén.

»El Profeta dijo —que la paz, bendición, honor, grandeza y nobleza sean sobre—: “Quien aprende una ciencia y la oculta, Dios le embrida con brida de fuego”<sup>79</sup>. Me refugio en Dios de ser uno de los malvados, avaros y libertinos. Por eso, no escatimo nada de la ciencia oculta y el secreto guardado que Dios me enseñó. El Altísimo me hizo saber las propiedades de las letras y me enseñó hacer cuadrados mágicos de centenas y millares, hasta que pude reunir en estos papeles la flor y nata de conjuros, nombres, cuadrados mágicos y beneficios de las azoras del noble Corán. Los he escrito con azafrán, lapislázuli y oro puro».

(Luego saca los talismanes y dice):

«Cuando os lo enseño, decid todos: “Buscamos refugio en Dios del maldito demonio (Q 16:98). ¡En el nombre de

79 *Concordance et indices de la tradition musulmane*, or. et com. A. J. Wensinck, Leiden, E. J., Brill, vii vols., 1988, *Tirmidhī*, 'Ilm 3, *Ibn Maṣ'ya*, Muqaddimah 24; *Abū Dawūd*, 'Ilm 9, *Ibn Ḥanbal* 3, 263, 306, 344, 353, 495).

*Dios, el Compasivo, el Misericordioso!”». (Enseguida, abre aquellos pergaminos, y los ordena cual cojines alineados (Alusión al Q 88:15). Luego, dice:*

*«Lo primero que ha escrito la diestra y ha hecho sudar las frentes es este Nombre supremo [engalanado por] el sello de Salomón —que la paz sea sobre él— y la palma de mano de María. Tras el Nombre, he puesto la colección coránica protectora y otro de Abū Daʿyāna al-Anṣārī, que solía llevar el príncipe de los creyentes, amén del cinturón de ‘Alī y el escudo de Ḥamza».*

‘Awwād al-Šarmāt, una suerte de mago, va proyectando su arte mediante un círculo mágico<sup>80</sup>. Para ganar la confianza de los que buscan su servicio, hacía alarde de sus conocimientos religiosos y mágicos, recitando los siguientes recursos de carácter verbal:

—Fórmulas y letanías religiosas basadas en el Corán y la tradición del Profeta ‘sunna’, entre ellas, las más frecuentes son la *basmala* ‘en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso’, *taṣliya* ‘que la paz y la bendición sean sobre Muḥammad’ y *ta’wīd* ‘buscar refugio en Dios contra Satanás’<sup>81</sup>;

—bendiciones de las dos azoras coránicas: *Taha* (azora 20) y *Yasin* (azora 36) y virtudes de otras azoras coránicas;

—declaración de ser receptáculo de *al-‘ilm al-maknūn wa-l-sirr al-maṣūn* ‘la ciencia infusa y el secreto guardado’, expresión frecuentemente empleada por los sufíes<sup>82</sup>;

—alusiones a personajes históricos islámicos, como Abū Daʿyāna al-Anṣārī, compañero del Profeta, de quien recibió invocación contra los genios, ‘Alī, sobrino del Profeta, y Ḥamza, tío del Profeta y otros personajes coránicos, como Salomón y María<sup>83</sup>.

Respecto al tipo de fórmulas escritas pueden consistir en alguno de los elementos mencionados antes o en varios de ellos a la vez, dependiendo del objetivo hacia el que se dirigen. En

<sup>80</sup> Amīn, A., *Qāmās*, “*al-Mandal*”.

<sup>81</sup> Al-Būnī, *Kitāb šams al-ma‘arīf*, I, pp. 32-47; Amīn, Qāmīs, “*Šuwar al-qur‘an*”.

<sup>82</sup> Al-Būnī, *Kitāb šams al-ma‘arīf*, I, p. 92; II, p. 17; Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥat al-makkiyya*, Beirut: Dār Šādīr, 2002, I, pp. 51, 180, 205, 728; III, pp. 48, 188, 244; IV, p. 343.

<sup>83</sup> Al-Suyūfī, *Laqī al-murjān fī aḥkām al-ṣān*, ed. M. ‘Āšūr, El Cairo: Maktabat al-Qur‘ān, 1988, pp. 113-14.

este contexto, los amuletos y talismanes desempeñan un papel relevante como refuerzo, capaces por sí solos de transmitir su poder al ser que los porte, con un claro fin protector, de rechazo al maleficio<sup>84</sup>. El lapislázuli (*al-lāzurd*) se graba con frecuencia, ya que su color azul se consideraba símbolo de pureza, salud, suerte y nobleza. Respecto al azafrán (*al-za'farān*) no solo se utiliza para fines artísticos como pigmento natural, sino también para fines culinarios, terapéuticos y mágicos<sup>85</sup>. Pueden verse en algunos talismanes también dibujos:

—*Al-jātim* ‘sello o anillo’ de Salomón o la estrella de seis puntas, relativa al dominio ejercido por Salomón sobre los *ʿinn* ‘demonios’<sup>86</sup>;

—*al-ism al-a'zam* ‘nombre supremo de Dios’ es un conjunto de signos, y que empieza con una estrella de seis puntas<sup>87</sup>;

—el *kaff* ‘palma de la mano’ de María, conocido también como *kaff al-ʿadra* ‘palma de la mano de la virgen’, cuyo objetivo es evitar el mal de ojo y facilitar el parto de las mujeres<sup>88</sup>;

—*jawāš al-ḥurūf* o *ʿilm al-ḥurūf* ‘particularidades de las letras o ciencia de las letras’, consiste en dar a las letras del alifato un carácter divino. Su sistema fundamental sostiene que las letras tienen un valor numérico, y su clasificación, mediante la cifra que simbolizan, se utiliza en los tratados de magia. Además, las letras mantienen un vínculo directo con las esferas celestes, los signos zodiacales y los cuatro elementos<sup>89</sup>;

—*wiqf* (pl. *awqāf*) o *ʿadwal* ‘cuadrados mágicos’ son figuras cuadrangulares o poligonales divididas en casillas en las que se inscriben letras, números, signos, o nombres con propiedades mágicas<sup>90</sup>;

—*al-ḥiṣn al-ḥaṣīn* es una colección de textos coránicos, según Ibn Dāniyāl:

84 Al-Būnī, *Kitāb šams al-maʿarif*, II, pp. 92-110; *Libro de dichos maravillosos (misceláneo morisco de magia y de adivinación* 1993, intr., inter., gl. e índices A. Labarta, Madrid: CSIC, 1993, p. 29; Amīn, A., *Qamūs*, “*al-Aḥṣiba*”, “*Hirz*”, “*Ruqīyya*”, “*al-Talsam*”.

85 Al-Būnī, *Kitāb šams al-maʿarif*, I, pp. 86-7, 96; III, p. 38.

86 Al-Būnī, *Kitāb šams al-maʿarif*, II, p. 74; Dawkins, J. McG., “The Seal of Solomon”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 76 (October, 1944), 145-50.

87 Al-Būnī, *Kitāb šams al-maʿarif*, I, pp. 85-103; Anawati, G., “Le nom supreme de Dieu”, *Atti del Terzo Congresso di studi Arabi e Islamici*, Napoli, (1967), 7-58.

88 Wensinck, A. J., “Maryam”, *EF*, 1991, VI, 613-617, p. 616.

89 Al-Būnī, *Kitāb šams al-maʿarif*, II, pp. 92-110; III, pp. 37-47; Amīn, A., *Qamūs*, “*Ḥurūf*”.

90 Al-Būnī, *Kitāb šams al-maʿarif*, III, pp. 83-7; Graefe, E., “*Djadwal*”, *EF*, 1965, II, 379-80.

*¿No será lo más sublime a que aspire la gente  
un libro del Misericordioso escrito con luz?*

*Un libro insigne, bien adornado, completo  
y demasiado noble para ser objeto de compra y venta.*

*Lo he llamado el castillo inexpugnable (al-ḥiṣn al-ḥaṣīn)  
Cierto que está bien cercado con aleyas de Dios<sup>91</sup>.*

*Al-ḥiṣn al-ḥaṣīn* es definido también por al-Būnī como *al-ism al-a'ẓam* ‘nombre supremo’<sup>92</sup>;

—*ḥirz* Abū Daḡāna, *manṭiqat* ‘Alī y *dirqat* Ḥamza ‘talismán de Abū Daḡāba, cinturón de ‘Alī y escudo de Ḥamza’, son símbolos relacionados con la protección de la persona que los lleva sobre sí.

Ahora bien, el talismán se emplea principalmente para curar enfermedades, protegerse de los *ŷinn* ‘genios’<sup>93</sup>, el mal de ojo que puede causar enfermedades físicas<sup>94</sup>, tener entrada y cabida con los reyes, aumentar las facultades deportivas, y mantenerse firme en las carreras de caballos o en la lucha, más en consonancia con los nuevos gustos de los emires mamelucos<sup>95</sup>. ‘Awwāḍ al-Širmāṭ pregona<sup>96</sup>:

*Aquí está un talismán dedicado al mal de ojo, la mirada, la fiebre y la erisipela. Este es para adormecer la lengua de los oponentes. Este es para la jaqueca y las palpitaciones. Este es para el bazo y los pulmones. Este es para proteger a los niños del acoso de los genios. Este es para librar al preso y curar al loco. Este es para curar al que padece impotencia sexual y al afligido. Este es para conseguir los honores y la buena acogida, protegerse de la punta de las lanzas, mantenerse firme sobre el caballo y tirar con la flecha [...].*

91 *Three Shadow Plays*, p. 73.

92 Al-Būnī, *Kitāb šams al-ma'ārif*, I, p. 85.

93 Al-Suyūṭī, *Laqī al-murṣān*, pp. 83-120; Amīn, A., *Qāmās*, “inn”.

94 Amīn, A., *Qāmās*, “al-ḥumma”, “al-ṣudā”, “al-‘ayn”, “al-Wiqāya”.

95 Ahmad Naṣṣār, L., *Wasā'il al-tarḡīḥ fī 'aṣr salaṭīn al-mamālīk fī miṣr*, El Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Ammā li-l-Kitāb, 1999, pp. 177-304; Amīn, A., *Qāmās*, “al-Al'ab”.

96 *Three Shadow Plays*, pp. 72-3.

*Quien quiere conseguir su bendición, que se vaya a la cama esta noche en estado de pureza, aunque antes deba leer: «Di: 'Él es Dios, Uno» (Q 112) tres veces, y duerma. Verá en el sueño el rostro del nuncio de buenas nuevas, monitor, antorcha luminosa, el Profeta Muḥammad —que la paz de Dios sea sobre él.*

*[...]*

*(Luego dice): Os enseñaré en verso sus beneficios.*

*(Y canta):*

*Una de sus virtudes es que el enemigo  
ralentiza su avance,  
cuando vea a quien lo lleva.*

*Brilla en los ánimos majestad y esplendor  
y, en los ojos poder, temor y respeto.*

*¡Cuántos tracomatosos quedaron ciegos al crepúsculo  
y al verlo, recuperaron la vista enseguida!*

*¡Cuántas encintas solo al verlo dieron a luz  
y les fue fácil el parto tras haber sido complicado!*

*Cuando le vio aquella que padece hemorragia  
desbordante como el mar, se curó.*

*Gracias a él, la viuda que no pedían en matrimonio,  
encontró fácilmente a muchos pretendientes.*

*¡Oh talismán que alcanzó el beneficio todo  
y superó lo que César había logrado!*

Nunca faltan talismanes con fines eróticos, sean de índole amorosa o simple y explícitamente sexual<sup>97</sup>. 'Awwāḍ al-Širmāt nos brinda un ejemplo vivo de su práctica<sup>98</sup>:

<sup>97</sup> Amīn, A. *Qāmās*, “*al-Bujār*”, “*al-Ḥubb*”, “*al-Ḥinna*”.

<sup>98</sup> *Three Shadow Plays*, pp. 72-3.

*Además de lo dicho, hay otro talismán destinado a quien ama a una persona que no le corresponde o la desea pero ella no se deja. Coge para mí con estos dos dedos un poco de alheña. En realidad, su nombre no es alheña, sino la compasiva, porque se compadeció de nuestro padre Adán en el paraíso. La pones a secar con el Corán la noche del domingo, y antes del amanecer, levántate y coge un pebetero lleno de brasas, después de haberlo limpiado, atiza el fuego con un cuchillo y echa la alheña diciendo: “He liberado”, y no digas: «He quemado», para que no atormentes al amado. Pero di: «He lanzado mi amor (Q 20: 39) sobre el corazón de mi hermano, de mi hermana, de mi esposa o de mi divorciada, según una intención lícita en mi consciencia e ilícita en la tuya <sup>99</sup> أَسْتَأْذِي فِي الْحَلَالِ فِي ذِمَّتِي، وَفِي الْحَرَامِ فِي ذِمَّتِكَ؟. Juro por el que ha hendido la boca y puesto la luz en las pupilas, que el humo no cesará de exhalar ni el fuego de avivar hasta que el amor morase en el corazón del amado, gracias a la bendición del Profeta, —alabadle vosotros».*

Dentro del campo de la magia, las enfermedades se identificaban algunas veces con los genios que las causaban, que se representaban en formas de animales o personas, con los que se dialogaba. Son relativas a enfermedades consideradas divinas, sobre todo como la locura y la epilepsia<sup>100</sup>. El talismán, como símbolo de protección, constituía el elemento imprescindible en prácticas exorcistas.

En esta clase de talismanes es obvio que el protagonismo se centra en la *palabra*, cuyo poder seduce y hechiza, no solo al espíritu autor del mal, sino también a la divinidad solicitada para su ayuda. ‘Awwād al-Širmāṭ anuncia a voces:

*Sabed —que Dios se apiade de vosotros— que los nombres de Dios el Altísimo son escudos, gracias a los que nada hay que temer.*

<sup>99</sup> El significado de esta oración no está del todo claro.

<sup>100</sup> Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, tr. M. Araujo, Madrid: Alianza, 1986, pp. 71-8.

*(Aparece uno de sus hijos, un niño que cae moviéndose como un epiléptico. Echa espuma por su boca, tiene las mejillas rojas y los ojos llenos de lágrimas como si fuera un errabundo, pero [el curandero] lo ignora).*

*(El maestro 'Alī exclama): Este es el momento de tus talismanes, de beneficiarse de tus encantos y conjuros.*

*Responde: ¡Sí!*

*(Se acerca al chico y dice): Ya, ya, rápido, rápido, en seguida, en seguida.*

*(Con la mano derecha coge uno de esos talismanes, lo coloca sobre la frente del chico y dice): Os conjuro a vosotros, comunidad de genios, demonios, diablos, ángeles rebeldes, de entre las filas del šayj Abū Murra (Satanás) el maldito, si sois judíos:*

*«¡Yo soy el que soy!» (Éxodo 3:14).*

*Si sois cristianos:*

*«En el principio era el verbo». (Juan 1:1).*

*Si sois zoroastrianos:*

*«Por el fuego, la luz, la fresca sombra y el calor ardiente» (Alusión a Q 35:21).*

*Si sois musulmanes:*

*Juro por el Corán, por las bendiciones de Taha (azora 20) y Yasin (azora 36) y por el Señor de los enviados, que respondáis a mis conjuros y os sometáis a mis talismanes, que ni el cielo os cobije ni la tierra os acoja. Por Aquel que ha ordenado a los relámpagos a resplandecer, a las estrellas brillar, a las nubes dar lluvia, que ha hablado con Moisés y éste Le escuchó y ha mirado al monte y éste quedó pulverizado y deshecho en señal de respeto, o tú, genio, que posees a esta persona, sal de la yema de sus dedos y entra en este frasco de colirio.*

*(El muchacho estornuda y exclama): Oh sabio, casi todos entraron y solo quedan unos pocos.*

*(Los regaña con el modo que subyugó a Mayṭaṭrūn, saluda a los asistentes, y luego dice): Tapa el frasco con una vela y entiérralo en este sitio.*

*(El muchacho se despierta, se sienta y canta):*

*La belleza exultante de mi rostro  
cautiva a todo ser vivo.*

*Gracias a mi lozanía y buenos modales,  
y a mi simpatía y cordialidad,  
me convertí en el amado  
de genios y humanos.*

Para darle mayor efectividad era necesario:

- Pronunciar los *asmā' Allāh* 'nombres de Dios'<sup>101</sup>;
- recitar fragmentos coránicos o azoras completas, como *Taha* (azora 20) y *Yasin* (azora 36);
- decir fórmulas en otras lenguas:
  - a) en hebreo, *فباھیا شراھیا* «¡Yo soy el que soy»<sup>102</sup>;
  - b) en griego, *فاراسین أو لوغص کراھیا* «En el principio era el verbo», recurso que otorga misterio y eficacia en todo tipo de situaciones<sup>103</sup>;
- repetir la fórmula: *فاراسین أو لوغص کراھیا* «Por el fuego, la luz, la fresca sombra y el calor ardiente»<sup>104</sup>;
- invocar demonios y genios con nombres propios, como *Mayṭaṭūrūn* y *al-Šayṣabān*, procedentes de textos arameos y hebreos<sup>105</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

Con ribetes de genio carnavalesco, Ibn Dāniyāl ofrece una visión humanista de la literatura en la que el rigor científico está al servicio de la gratificación estética. La trilogía de nuestro autor es un texto complejo. El vocabulario callejero se combina con elementos de la ciencia libresca y con el relato adaptado de textos precedentes. Y como todas las obras maestras, es profundamente enciclopédica, cuyo elemento esencial es la información vasta e intachable de nuestro autor, no solo en medicina y en otras ciencias naturales, sino también en ciencias ocultas.

101 Al-Būnī, *Kitāb šams al-ma'arif*, II, pp. 17-56.

102 *Ibid.*, IV, pp. 3, 15.

103 Bosworth Clifford, E., *The Mediaeval Islamic*, p. 128; Amīn, A., *Qāmūs*, "al-Īlāḥiyya".

104 Al-Būnī, *Kitāb šams al-ma'arif*, IV, pp. 2, 21.

105 Bosworth, E., *The Mediaeval Islamic*, I, pp. 122-3; Amīn, A., *Qāmūs*, "Taṣḥīr al-šānn".

Ibn Dāniyāl ofrece magistralmente la terminología relativa a la medicina y a la práctica, a la par que el portentoso manejo de los visos más tenues del lenguaje técnico, que son solo accesibles al especialista. Pero, siempre atendiendo a una función vital de la *Retórica*, ‘la persuasión’, recurso que da cuenta de las necesidades y de las expectativas del público —ampliamente varones— no necesariamente culto, potenciada por una comunicación sencilla, reiterada, redundante y hasta obscena. Inevitablemente, y como consecuencia, las grandes manifestaciones de la literatura científica en árabe se hacen cada vez más cerca del amplio público del teatro de sombras, lo que permite un cierto proceso de divulgación científica.



**EN TORNO A UNA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DE:**  
***Lā taḥzan* de ‘ā’id Ibn ‘Abdullāh al-Qaranī**  
(Recepción: octubre 2010, aceptación: diciembre 2010)

GHADA OMAR TOSON Y RANA ABUL FADL  
Facultad de Humanidades. Universidad de Al Azhar

## **RESUMEN**

Durante las últimas décadas, muchos estudiosos han centrado sus esfuerzos en comentar, criticar, evaluar o analizar las traducciones del árabe al español. Casi la mayor parte de esos trabajos se dirigían a las traducciones del Corán, de los hadices o de las obras literarias de autores famosos como Naguib Mahfuz.

Este trabajo, en el que intervenimos dos colaboradoras, aborda el análisis de otro tipo de traducción diferente, en cierto modo, de los tipos citados arriba. Se trata de la traducción del libro *Lā taḥzan* “Nada te turbe” realizada por Sabina Mariam Rigoni.

El estudio que aquí presentamos aborda tres aspectos, con frecuencia presentes en la traducción: omisión, adición y alteración de los elementos del texto original. A través de este detallado análisis pretendemos determinar el grado de fidelidad de la traducción con respecto al texto original.

**PALABRAS CLAVE:** Omisión, adición, alteración.

## **INTRODUCCIÓN**

El escritor de *Lā taḥzan* es el Šayj ‘ā’id Ibn ‘Abdullāh al-Qaranī (Arabia Saudí, 1959). Es un famoso escritor árabe, poseedor de un estilo descriptivo y muy adornado. Obtuvo el doctorado gracias al trabajo realizado sobre el libro *Šaḥīḥ Muslim*. Adopta una metodología moderadora entre los suníes. Tiene valiosas producciones en hadiz, jurisprudencia, literatura, biografía y exégesis, además de volúmenes de poesía. Ha escrito casi 36 libros entre ellos: *30 causas para la felicidad*,

*El milagro permanente para que sea el más feliz, La mujer más feliz del mundo, Sé que no hay Dios salvo Alá.* Presenta varios programas televisivos en los canales árabes Ar-resāla, 'Iqra' y Dubay entre otros.

Hemos optado por este libro *Lā taḥzan* por las razones concretas que a continuación se detallan:

- a) Se trata de una obra de una importancia capital para los árabes y tiene gran difusión en medios humanísticos generales de todo el mundo árabe porque hace un análisis de los problemas del ser humano y trata de brindar alguna solución desde una perspectiva islámica. Además, es un trabajo dirigido a todos los creyentes, sean musulmanes o de cualquier otro tipo de confesión religiosa, y por este motivo ha sido traducido a varias lenguas.
- b) Es una obra miscelánea, pues contiene aleyas del Corán, hadices del Profeta, poemas célebres, todo tipo de anécdotas y, además, meditaciones y reflexiones del autor. De ahí que al traducir una obra de estas características nos encontremos, sin duda, con una serie de dificultades que, raramente, aparecen en otro tipo de textos.

Nuestro objetivo es llegar a una conclusión: si la traducción española del libro de *Lā taḥzan* ha sido fiel al original árabe, es decir, sí transmite el contenido y el tema de modo fiel.

Haremos, pues, este análisis basándonos en tres aspectos muy tangibles en la versión española, a los que, por otra parte, muchos traductores recurren: La omisión de fragmentos del original, la adición de elementos inexistentes y la alteración del contenido texto. Al hablar de las omisiones que afectan a párrafos o páginas completas, se cita el número de página correspondiente en la versión árabe.

Por lo que respecta al léxico, en el presente estudio han sido utilizados los diccionarios *Clave*, *Julio Casares*, *RAE*, *María Moliner* y otros, para revisar las acepciones de los vocablos españoles. También se ha recurrido a diccionarios árabes para poder determinar con precisión el significado de ciertos vocablos en el texto original (TO). En cuanto a la transcripción de las palabras árabes, seguimos la adoptada por la traductora aunque es diferente de la Escuela de los Arabistas Españoles.

Finalmente, desde el punto de vista formal, cabe señalar que aparece una gran confusión en lo que se refiere a los títulos, ya

que, a veces, se incluyen en el cuerpo del texto, sin diferenciación ninguna. Sin embargo, no vamos a estudiar dicho fenómeno puesto que el objetivo de este trabajo se centra en los aspectos que afectan al contenido, no a la forma. Tampoco analizaremos las erratas como por ejemplo: “han tenido que enfrentan”, “averiguar por había hecho”... etc.

## 1. OMISIONES DEL TEXTO ORIGINAL

La traductora realiza un proceso de mutilación del texto árabe a gran escala. Esto es especialmente relevante en lo que se refiere a la poesía; como ella misma indica en su prólogo, no ha traducido más que una cuarta parte de los poemas. En realidad, sólo traduce lo que ella entiende perfectamente o aquello que intuye que puede tener un efecto positivo en el lector. De forma premeditada, por tanto, elimina la mayoría de la poesía que incluye el libro; sin embargo, hay que señalar que cuando traduce lo poemas, tiene éxito en reproducir la belleza gráfica del texto original, mantiene las ideas, el sentido, y busca, en la medida de lo posible, la belleza en la equivalencia semántica de los vocablos.

En su breve texto introductorio confiesa, también, que trata de eliminar elementos de poeticidad, de retórica, de complejidad descriptiva que se encuentran a lo largo de las páginas “*para lograr una mejor concisión... y simplificar y resumir las oraciones y los párrafos sin sacrificar del significado*”.<sup>1</sup>

Pese a sus palabras, nos vemos en la obligación de señalar y analizar este gran recorte que hace en el original cuando, sobre todo, se trata de mutilación de versículos coránicos, de hadices y de opiniones y meditaciones enteras.

Por lo que respecta a las aleyas del Corán, La traductora presenta la versión completa de casi todas las suras que aparecen incompletas en el TO. Pero, observamos omisiones de algunas de aleyas a lo largo del libro. Como por ejemplo:

---

1 Mariam SABINA RIGONI, *Nada te turbe*, Riyadh, International Islamic Publishing House, 2006. p.23.



Asimismo, en lo referente a los hadices, hay que señalar la supresión de muchos de ellos sin criterio concreto; omisión que, por tanto, resulta injustificable. No cabe alegar, por parte de la traductora, dificultad alguna en su traducción, ya que, por ejemplo, realiza la traducción de "*El jardín de los perfectos*" sin problema; ni tampoco se justifica la eliminación de los mismos por el hecho de que aparezcan repetidos en el texto original, pues ninguno de ellos ha sido empleado más de una vez. Citarémos sólo algunos ejemplos de esta indiscriminada mutilación:

1. p.54: "لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقاً رضي منها آخر"
2. p.108: "جف القلم يا أبا هريرة بما أنت لاق"
3. p.244: "جعلت قرّة عيني في الصلاة"
4. p.247: (2 hadices relativos a la ablución)  
"الظهور شرط الإيمان" "الوضوء سلاح المؤمن"
5. p.265: "تجملوا حتى تكونوا شامة في عيون الناس"
6. p.266: "إن الملائكة تنزل بثياب بيض عليهم عمائم بيض"
7. p.274: "اللهم اجعل غناه في قلبه"
8. p.301: En este caso el hadiz es una plegaria y, por tanto, no es necesario traducirlo: "اللهم إني أسألك العفو والعافية"
9. p.309: Se elide más de un hadiz seguido:  
"سدّدوا وقاربوا وأبشروا"، "بَعِثْتَ بِالْحَقِيقَةِ السَّمْحَةَ"، "خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ".
10. p.343: (ídem) "بادرُوا بِالْأَعْمَالِ فَتَنَّا"، "اغْتَنِمْ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ"
11. p.322: Se omiten tanto los hadices cortos como los largos: "أربعون خصلة أعلاها منيحة العنز...إلا أدخله الله الجنة". Estos hadices sirven para afirmar el significado del tema discutido, por lo tanto, consideramos que sería mejor traducirlos todos, aún cuando sus significados sean próximos.

También se omiten unas anécdotas que sirven para aclarar el tema abordado. Por ejemplo:

1. p.31: Traduce de forma incompleta la anécdota de los animales y el burro.
2. p.264: (ídem.)
3. p.334: Falta la historia de Sa'd Ibn Abī Waqqās.
4. p.362: Falta la historia de la hormiga y la serpiente.
5. p.364: Falta la historia de Šihāb Al-Dīn.
6. p.375: Falta la historia de Abū Ŷa'far Al-Manṣūr.

7. p.462: Falta la historia de Sa'd
8. p.484: Falta la historia de los hermanos de Yūsuf y el lobo.

La traductora elimina palabras u oraciones que no afectan al sentido del texto pero, en numerosas ocasiones la supresión sí influye de una manera negativa. A continuación citaremos algunos ejemplos:

1. p.362: Para una correcta comprensión del fragmento cuando habla sobre las estrellas, es necesario traducir la cita: "وما بقي إلا مواقعها" que alude a las estrellas que han viajado a la velocidad de la luz, aún no han llegado a la tierra y no queda de ellas más que la imagen de sus ocasos. Tampoco traduce las palabras "مواقع النجوم" que forman parte de la aleya "بمواقع النجوم وما بقي".
2. p.165: La elipsis de "no" cambia el significado de la frase "إن الدنيا إذا خلت من الإيمان فلا قيمة لها ولا وزن ولا معنى" «*El mundo entero y todo lo que hay en él carece de valor, peso y significado si se tiene fe en el Creador*». Debería decir "si **no** se tiene fe en el Creador".
3. p.69: Entiende equívocamente "فاكثر ما يخاف لا يكون" y lo traduce como «*aquello que tememos que suceda en el futuro termina sucediendo en la realidad*» cuando la traducción correcta debería ser: "aquello que tememos más, no sucede en el futuro".
4. p.320: También confunde el sentido de la frase en su traducción en el fragmento: "لم يشتغلوا بتذكر الماضي ولا المستقبل" que traduce como: «*Eso se debe a que están muy ocupados como para pensar en el ayer o el mañana*», cuando el significado correcto es el contrario: "Eso se debe a que **no** están muy ocupados como para pensar en el ayer o el mañana".
5. p. 469: elimina la palabra راضية ("de complacencia") de la oración "لا تساوي عند الصباحي الواحد كلمة راضية باسمه منه" "إن الدنيا" que es el eje, o bien palabra clave, de la parte mencionada bajo el título: "Busca estar complacido con Allah"
6. p. 444: Elimina por completo de la traducción la oración: "لأن الزيارة ترف وسرف والنقص جفاء واحفاء".

7. p. 481: Ídem: "كما تدين تدان"

8. p. 459: Ídem: "فربما صحت الأجسام بالعلل"

En algunas ocasiones, cuando el autor cita reglas o recomendaciones y las enumera, la traductora omite algunas, como ocurre en los siguientes casos:

1. p.137: "5. وأن العبودية في التسليم عند المكاره..."

2. p.276: "بالقضاء سلم". La eliminación de esta oración merma el significado final, ya que su traducción es necesaria para que se complete la medicina recomendada por los sabios del Islam para eliminar los problemas y angustias, pues son cinco órdenes.

En otros casos desconoce el contexto histórico en el que ciertos dichos y frases famosas cobran significado; y no se molesta en averiguarlo, optando por omitirlos.

### Ejemplos de dichos no traducidos:

a) p.35: "اثبت أحد" es un dicho famoso dirigido por el Profeta a la montaña de 'uḥud que alude a la firmeza frente a las dificultades.

b) p.55: "وفي كل واد بنو سعد" es una frase que hace referencia a que en cada lugar se encuentra gente deprimida y triste como Banū Sa'd.

c) p.60: "دخلوا على أبي بكر -رضي الله عنه- وهو مريض، قالوا: ألا ندعو لك طبيباً؟ قال: الطبيب قد راني..." Son las palabras famosas de Abī Bakr en su lecho de muerte. Cabe mencionar que ésta es la primera vez que recurre a la supresión porque las palabras mencionadas se repiten en p.151.

d) Omite muchas opiniones, entre las que cabe destacar las de Al-'atabī p.149, Maymūn Ibn Mahrān p.152, Ibn Kaṭīr p.227.

e) pp.354 y 355: "رب خير من شر وتقع من" "إن في الشر خياراً", "انتظار الفرج بالصبر يعقب الاغتراب" también son ejemplos de dichos no traducidos; éstos hablan sobre la paciencia y fueron pronunciados por sabios como Al-uṣma'ī y otros. (Ídem p. 848 "الاحتمال دفن للمتاعب".)

Por último hay que señalar las partes del TO que no aparecen en la versión española; su autora traduce sólo selecciones

de textos de larga extensión y suprime fragmentos enteros (sean párrafos seguidos o separados). En su defensa, cabe destacar que la forma del original facilita la labor de recorte a la que se ve sometida la versión española. Al tratarse de párrafos independientes sobre distintos temas, la omisión de algunos de ellos y el hecho de que algunos se presenten incompletos no afecta para nada a la comprensión general de la obra, pero, evidentemente, se ha producido una pérdida de información. Los siguientes ejemplos pueden servir para ejemplificar esta cuestión:

### 1. Fragmentos de texto eliminados:

- a) p.70: Desaparece por completo la frase: *والحزن تكدير الحياة وتنغيص للعيش، وهو مصل سام للروح، يورثها الفتور والنكد والحيرة...*
- b) p.74: Se omite el párrafo entero que contiene una opinión filosófica de Abī 'uṭmān Al Ḥabīr *وأجمع أرباب السلوك على أن حزن الدنيا غير محمود، إلا أبا عثمان الجبري، فإنه قال...*
- c) p.235: Creemos que por una falta de revisión, la traductora deja sin traducir esta página completa que aparece con el título de *"الناس عليك لا لك"* y contiene poesía, Corán y muchas anécdotas.
- d) La mutilación más frecuente es la de los fragmentos bajo el título de *Reflexiones* o *وقفة*, como puede observarse en las siguientes lugares:
  - a) el final de la página 324 y la mitad de la 326.
  - b) la mitad de la página 508 y el principio de la 509.
  - c) un párrafo de la página 354, otros en las 392 y 289.
  - d) las reflexiones de las páginas 302, 305, 492 y 497.
  - e) p. 516-583: Ésta es la omisión más grave. Entre otras cosas, se ha eliminado por completo, en las pp.577-583, la poesía bajo el título de *"حتى تكون أسعد الناس"*. Esperamos que la traductora nos dé alguna explicación para tan larga supresión.

### 2. Títulos de partes del libro eliminados:

- a) p.215 y p.222: Elimina tanto títulos como párrafos.
- b) p.367: *"هذان خصمان اختصموا في ربهم"*
- c) p.373: *"تعز بالمنكوبين"*
- d) p.479: *"اثبت أحد"*

## 2. ADICIONES AL TEXTO ORIGINAL

Las adiciones en la versión de la nueva lengua es un recurso frecuentemente utilizado por los traductores, sobre todo cuando se trata de traducciones literarias, técnicas o de aquellas que reúnen más de un tipo de ciencias; como ocurre en el libro que tenemos entre manos.

El traductor utiliza notas a pie de página o inserta frases o palabras en el texto traducido para que el mensaje que el autor –desde el punto de vista del traductor– dejó confuso, llegue con claridad al lector, poseedor de una cultura diferente a aquella sobre la que versa el original.

Nuestra traductora ha optado por introducir explicaciones para aclarar algunas ideas expresadas, ofreciendo datos complementarios a los ya existentes. Algunas adiciones son necesarias, sobre todo cuando explican una terminología o una palabra relacionada con la cultura árabe e islámica. En otras ocasiones, sin embargo, lo añadido al TO cambia el sentido de la oración.

Mariam recurre mucho a este método. En nuestro trabajo, citaremos sólo algunos ejemplos de ello, particularmente cuando se trata de adiciones a hadices o versículos coránicos.

### A) Adiciones innecesarias:

1. p.107: Añade una frase entera a un hadiz para explicar la causa de la reacción del siervo: «*y entonces exaltado por la extrema felicidad que lo envuelve dice por equivocación: ¡Oh Allah! Eres mi siervo y yo tu Señor*». El problema reside en que, al agregar explicaciones, no las pone entre paréntesis y, de esa manera, hace que parezcan una parte del texto que reproduce las palabras del Profeta.
2. p.118: Se trata de una aleya en la que la traductora explica al lector qué significa la tentación para el hipócrita «*(pues si veo a las mujeres del pueblo que combatiremos no podré resistirlo)*», pero en este caso pone lo que añade entre paréntesis
3. p.271: Mariam traduce el dicho de «*Sé oprimido y nunca seas opresor*», añadiendo «*el Profeta dijo*»,

mientras que en el texto árabe no hay nada que indique que se trate de un hadiz.

4. p.283: se dice en el TO *«ella movió su cabeza y exclamó»*, la traductora añade *«en negación»* citando la oración como: *«ella movió su cabeza (en negación) y exclamó»*. También agrega *«hace poco»* al referirse a la ocupación de Kuwait por Iraq, aunque esto ni se menciona en el árabe ni sucedió hace poco; si ella quisiera dar datos precisos debería decir la fecha concreta: “en 1990”.

También encontramos otra adición innecesaria cuando se habla de la salvación de Moisés de ahogarse; en este caso ella añade: *«cuando era niño»*. Es sabido que Moisés se salvó de morir ahogado dos veces a lo largo de su vida: una cuando era niño y la otra al huir de Faraón con los hijos de Israel.

## B) Adiciones indispensables

### B.1) Pequeñas aclaraciones:

1. p.148: al citar Al-Ŷâhiq aclara al lector que es un escritor árabe de siglos atrás.
2. p.126: cuando explica en boca de Ibrâhîm Ibn 'adham que la causa de la felicidad es adorar a Allâh: *«vivimos una vida tan feliz adorando a Allah que si los reyes supieran sobre ella, usarían sus espadas para luchar contra nosotros»*.
3. p.162: En la aclaración del hadiz *«ما أنزل الله من داء إلا أنزل له دواء، علمه من علمه وجهله من جهله»* "es decir que aunque la medicina más avanzada la desconozca en la actualidad, ésta efectivamente existe».
4. p.195: Cuando un devoto confiesa: *«Nunca pensé que en el mundo alguien adorara a otro que Allah»*, explica al lector español la razón por la que ese devoto confiesa lo dicho: *«se encontraba viviendo en un área muy alejada y nunca había tenido contacto con otros hombres»*.

### B.2) Adiciones de gran envergadura:

En otros casos La adición o la explicación resulta ser de gran envergadura para evitar la posibilidad de que el lector no comprenda bien aquello de lo que se le está hablando, como se ve en los ejemplos siguientes:

1. p. 235: Al Rašīd escribió lo siguiente: «*Todo aquel (sic) que posea trescientas sesenta hogazas de pan, un bote de aceite y mil seiscientos dátiles no podrá ser esclavizado por nadie*». La traductora añade: «*osea, provisiones para todo un año*» aclarando el mensaje del autor.
2. p. 238: Explica la ocasión en la que el Profeta dijo: «*Transitad, sois libres, no habrá reproches hoy*» agregando: «*luego de tomar el control de La Meca, el Mensajero de Allah dijo estas palabras a quienes lo habían agredido anteriormente*».
3. p. 244: para que el lector entienda por qué el profeta decía. «*¡Oh Bilal, alívianos con la oración*» aclara que Bilāl era la persona encargada de llamar a la oración.
4. p. 294: se añade la historia del hadiz citado.
5. p. 297: se añade la explicación de en qué consiste conocimiento útil y dañino para evitar cualquier ambigüedad al lector español.
6. p. 355: se añade entre paréntesis la palabra “encubierta” al referirse a la calamidad que es «*una bendición (encubierta)*».
7. p. 400: Para facilitar la contextualización del personaje Al-Ḥayyāy al lector poco familiarizado con la historia de ese periodo, agrega la oración «*el déspota gobernador despiadado de su época*».
8. p. 417: al hablar sobre las tres placas que tenía un sabio en su biblioteca, agrega: «*las cuales leía diariamente*».
9. p. 487: Explica la palabra "الكفاف" como: «*las necesidades básicas de la vida están satisfechas*»

Por otra parte, y para concluir este apartado, hay que señalar que traductora añade 7 aleyas coránicas a la conclusión que no están incluidas en el árabe.

### 3. LAS ALTERACIONES

En esta parte, nos fijamos en las alteraciones que causan cambio en el significado o que hacen que la traducción no comunique bien la información deseada. Buena parte de las alteraciones se derivan del hecho de existir acciones o personajes desconocidos para la traductora. No obstante, también encontramos alteraciones que ayudan a mejorar el estilo y éstas consideramos que son muy apropiadas.

#### 3.1. Transliteración de las palabras

En algunos fragmentos aparecen conceptos propios de la cultura islámica y árabe que, al tratarse de un fenómeno estrictamente musulmán, y por tanto, totalmente ajeno al contexto cultural del lector occidental, exigen información adicional. La traductora tiene tres alternativas:

- a) Explicar el concepto para que la frase cobre sentido.
- b) Transcribir los vocablos referidos a elementos culturales específicos del oriente.
- c) Emplear ambos métodos: explicar y transcribir.

Pero, a veces, no recurre a ninguno de los métodos citados arriba, como ocurre en los ejemplos que se citan a continuación:

##### a) *Explicación del concepto:*

1. p.236: la palabra "مزدلفة" se traduce por: «una temporada de peregrinación», sin transcribirla o explicar que en esta temporada los peregrinos pasan la noche acampados en la montaña.
2. p.202: el vocablo "الجهاد" se traduce como «esfuerzo», que es traducción correcta, pero es necesario

transcribirla porque es un concepto puramente islámico que tiene muchas connotaciones.

3. p.204: Traduce "الصلاة جماعة" como «*oraciones obligatorias de manera regular*», sin transliteración. La explicación hecha por la traductora no es completa; debería decir: "las oraciones obligatorias en congregación".
4. p.50: Éste es otro ejemplo sencillo. Traduce "دعاء" como «*mentonar durante la conversación*» aunque lo correcto sería: "suplicar a Allāh". Para una mejor comprensión debería mantener el término árabe transcrito además de traducirlo.
5. p.29: no traduce ni explica la palabra "الزهراء" sino que la omite sin decir que los castillos son de la ciudad de Al-Zahrā'.
6. p.120: No transcribe la palabra "فالونجا" y menciona que se trata de «*una mejor comida*».

b) *Transcripción del término:*

1. p.475: *Salāh Al Istijārah*». Se trata de un término religioso estrictamente islámico; la transcripción viene tras la explicación de dicho rezo. La traductora pretende facilitar el acercamiento de lo árabe al lector hispano hablante.
2. p.475: También transcribe los nombres de las personas mediante transliteración como: «*Al Walid Ibn Abd Al Malik*».
3. p.308: "مجنون ليلي". Éste es un apelativo que aparece transliterado como "*Magnun por Laila*", pero el término مجنون, que significa "loco", no es el nombre de la persona sino el calificativo que recibió un conocido poeta árabe preislámico que manifestaba públicamente su intenso amor por Laila, transgrediendo con ello algunas normas sociales. Por tanto, en este caso el lector no puede apreciar el sentido completo del nombre con una simple transcripción.

4. p.306: Siguiendo con los nombres, se observa que, a veces, el mismo nombre se transmite traducido y otras transcrito, como por ejemplo ocurre con "موسى". Éste se cita con sus dos formas: «*Mūsā y Moisés*», lo cual puede provocar confusión en el lector.
5. pp.418 y 448: Los títulos de libros, se transmiten por transliteración en la mayoría de los casos como «*Al Farag ba'd Al Shiddah*».

### 3.2. Hiperonimia

El fenómeno de la "hiperonimia" se usa mucho en la traducción. Esto se debe a que el TO habla en detalle sobre algunos temas y enumera muchos adjetivos y ejemplos para dar un solo significado. Según la traductora, utilizar este método sirve para simplificar las oraciones y los párrafos. Ella tiende a pasar de conceptos más concretos a otros más abstractos, lo cual, como podemos observar en los ejemplos siguientes, en algunos casos facilita la comprensión, pero en otros deforma el TO o al menos carece de la precisión procurada en el texto árabe.

#### a) Traducción con sentido completo

1. p.328: "جم الخلق، طلق المحيا، مشرق الطلعة، غزير الحياء" se traduce por una frase que aclara al lector hispanohablante el verdadero significado que subyace a la enumeración: «*era completo y no tenía paralelo ninguno*».
2. p.473: "لا زوجة ولا ابن ولا ابنة، لا ناقة لا شاه لا بقرة، لا درهم لا دينار، لا ثوب لا شيء" es un caso semejante al anterior y aparece traducido como: «*lo había perdido todo*».

#### b) Traducción con sentido incompleto

1. P.29: "البرص والجذام" no se traduce, mencionando sólo que son «*enfermedades*».

2. p.375: al hablar sobre las personas a quienes hicimos una injusticia, se alternan los términos “injusticia” y «daño», pero ambos no son sinónimos; La palabra “daño” conlleva muchas connotaciones, entre ellas la injusticia, pero este último vocablo es el preciso que sirve para transmitir la idea del autor árabe.
3. p.471: sustituye algunos lexemas por una palabra neutra; por ejemplo: en vez de traducir "يشج رأسه وتكسر ثيابه" refiriéndose al Profeta en la batalla de Uhud, ella dice «*resultó herido*».
4. p.469: Cambia "الجنة", “el Paraíso”, por «*la recompensa*».
5. p.484: Sustituye "يجذبه ويسحبه بصرعة (القميص)" por «*las trata de manera descuidada*».

### 3.3. La mala traducción de frases y vocablos

Hablamos aquí de la traducción hecha cuando no parece dar el sentido que se desprende de la interpretación del TO árabe.

En la traducción es necesario el dominio de las dos lenguas: la del original y la de llegada. Dominio que ha de ser total: del nivel funcional y de las estructuras sintácticas de ambos idiomas, sin olvidar giros, modismos, así como expresiones y frases hechas.

La traductora comprende mal la palabra árabe en algunas ocasiones, por eso elige una española cuyo significado no se corresponde exactamente, o no tiene nada que ver con el sentido de la árabe. Esto se repite a lo largo del libro, aunque no podemos negar que la traducción, en general, es de gran valor.

#### a) Vocablos mal traducidos:

1. p.39: traduce "بناء" por «*carpintero*» aunque ese significado no esté en los diccionarios. El significado de “carpintero” es “persona que se dedica profesionalmente a trabajar la madera”. No obstante,

- en p.66 opta por el correcto significado cuando traduce "نجار" por «carpintero».
2. p.80: omite el adjetivo "عقور", "que muerde", en la expresión "كلب عقور" y de esa manera no comunica bien el significado deseado.
  3. p.99: traduce "ركوع" por «reverenciar» y lo correcto es "prosternase".
  4. p.37: utiliza «caridad» para traducir "صدقة جارية" e igualmente hace con el término "زكاة" en p. 99, sin aclarar en ninguno de los casos la diferencia entre ambos términos.
  5. p.156 y p. 182: la expresión "رجال الأعمال" se traduce como «trabajadores» y como «las personas que trabajan», respectivamente, pero el término correcto debería ser "los hombres de negocios", y es muy obvia la diferencia en el significado pues el autor quiere decir que esos últimos son los que sufren más las preocupaciones y las presiones.
  6. p.224: "أرامل", que significa "viudas", se traduce como «desvalidas».
  7. p.220: "رديء" es un adjetivo que aparece traducido como «básica», pero éste significado se desvía del contenido semántico del término árabe.
  8. p.269: "اضطراب عقلي" que, literalmente, significa "trastorno mental" se traduce por «enfermedad mental» "مرض عقلي", a pesar de que utiliza la primera expresión en la misma oración.
  9. p.273: "الأعرج أوالمقعد" es una expresión que significa "el discapacitado" pero aparece traducida como «los que habían perdido alguna extremidad», lo cual tergiversa el significado del TO.
  10. p.310: "الشعراء" significa "los poetas" pero se ha traducido por «las canciones y la música».
  11. p.331: no es admisible traducir "بناته" como «sus hijos».
  12. p.472: "قريب يتجهمني" es una expresión que se traduce como «remoto forastero»; es decir, lo contrario de lo que significa en el TO.

13. pp.154, 179, 212, 283, 305, 422: "صلاة" aparece incorrectamente traducida como «*plegaria*», a pesar de que en las numerosas ocasiones en que aparece el término "دعاء", también se utiliza esta palabra para su traducción, siendo éste su verdadero sentido.
14. p.115: "تتري" que significa "numerosas" ha sido leída incorrectamente y por ello se traduce como «*visible*», que sería "تري".
15. p.172: Confunde la palabra "محنة" con "مهنة" y la traduce como «*oficio*», pero lo correcto sería "prueba" o "tribulación".
16. p.364: La palabra «*diferencia*» se usa para traducir el vocablo árabe "فراق" pero el significado correcto es "separación", pues «*diferencia*» corresponde a "خلاف" como se cita en p.446.

b) *Frases mal traducidas:*

1. p.91:

- 1.1) "حلفت لنا أن لا تخون عهدنا"، "فكأنها حلفت لنا أن لا تفي". Se traduce por: «*Has jurado no traicionarnos en nuestros pactos y es como si hubieras hecho otros votos que al final nos engañarás*». La traductora en estos versos no entiende que el poeta está hablando de la vida y no dirige sus palabras a ninguna persona; por tanto, no es correcta la utilización del verbo en segunda persona de singular en vez de la tercera.
- 1.2) "إن كنت فقيراً فغيرك محبوس في دين" se traduce por: «*si eres pobre, seguramente habrá muchas personas que también tengan deudas como tú*», pero debería omitir «*como tú*» porque el autor no quiso decir esto.

2. p.171: "لن أتخيل العالم دون أمثالهم" se traduce por: «*No imagino al mundo diferente de como es*», pero ésta resulta ser una traducción lejana del significado

que emite el original, el cual debería ser “no imagino el mundo sin ellos”.

3. p.156: "ليس لها من دون الله كاشفة" es una aleya que se traduce por: «y nadie, salvo Allah, tiene conocimiento de cuándo ocurrirá», cuando su correcto significado es: “Nadie, salvo Allāh, podrá revelarlo”.
4. p.99: "وكان المأمون يقرأ مرة جالساً ومرة قائماً ومرة وهو يمشي" se traduce por: «Al Ma'mun alternaba entre leer, ponerse de pie, sentarse y acostarse», pero lo que en realidad expresa el texto es que Al Ma'mūn, para salir del aburrimiento, cambiaba su posición al leer; pues unas veces leía poniéndose de pie, otras sentándose y otras caminando.
5. p.164: "فلا خير في ملك لا يساوي شربة ماء" se traduce por «que tan importante puede ser un reino que no se equipara siquiera a un sorbo de agua», lo cual cambia totalmente el mensaje que emite el TO pues lo correcto sería sustituir “importante” por su antítesis: “insignificante”.
6. p.275: "مات في غربة عن أهله", es una oración que no puede ser traducida como «murió enemistado con su familia» pues "غربة" quiere decir “lejos de”.
7. p.126: "لا تدبر لك أمراً" se traduce como «No trames un plan contra ti mismo», pero lo que quiere decir el autor es: “no pongas planes para ti”. Hay una confusión en las preposiciones.
8. p.145: "قد يمكن أن أكون في شر مما أنا فيه" se traduce como: «¿por qué voy a ser cómplice de mi propia destrucción?», pero lo correcto sería: “quizá esté en una situación peor que ésta”, por lo cual se altera completamente el sentido de la frase.
9. p.151: "إنني فعال لما أريد" se traduce por «Haz lo que te plazca», cuando el significado es “Hago lo que me place”.
10. p.336: "اللهم لا تسلطه على أحد بعدي". Ésta es la súplica de Yubayr Ibn Sa'īd contra Al-Ḥaḡyāy y se traduce como: «¡Oh! Allah, no le des poder a nadie

*contra mí*». Sin embargo, lo que quiere decir el autor es: “no le des poder a cualquier otra persona”; y eso no tiene nada que ver con la traducción citada arriba.

11. p.472: "دعا وألح" se traduce como «*lee esta súplica*» pero debería ser “suplicó e insistió”.
12. p.122: en el verso que aparece a continuación se produce un error de lectura que motiva una comprensión errónea:  
 "محسدون على ما كان من نعيم لا ينزع الله منهم ما له حسدوا"  
 Se traduce como: «*están celosos por aquello con lo que ha sido bendecidos, y Allah no se lo quitará sólo porque ellos estén resentidos*», pero lo correcto es decir: “tienen envidia de aquello con lo que han sido bendecidos”.
13. p.133: No transmite bien lo que el autor quiere decir en "والمؤمنون يشركونك في دعائهم كل صلاة" pues cree que "يشركونك" significa «*comparten contigo tus súplicas*» cuando el significado correcto es “suplican a Allāh para ti”.
14. p.135: En el verso "والساعون قد بلغوا جهد النفوس", la traducción tiene poco que ver con el original. El sentido que se desprende del texto es que los que luchan para lograr la distinción hicieron el mayor esfuerzo, pero la traductora cree que "بلغوا" significa «*alcanzar*» y no se da cuenta de que "بلغوا جهد النفوس" es una expresión acuñada. Por lo tanto, lo traduce como: «*aquellos que han luchado la alcanzaron*».
15. p. 174: En la frase "يصبو إلى أن يكون غير نفسه" entiende el verbo "يصبو" como “crece”, y la traduce como: «*crece sin ser él mismo*» cuando el significado correcto es: “desea ser otro”.
16. p. 352: La frase "يحمل عنهم عند نزول المكاره" aparece traducida como: «*aleja a Allah de los verdaderos creyentes*». Parece que ella la ha entendido como: "يحمل عليهم" .

17. p.358: Lo mismo que en el ejemplo anterior ocurre con la oración "قيمة كل امرئ ما يحسن", traducida como: «según el bien que haga a los demás». Sin embargo, el TO quiere decir: "lo hace bien o de una manera perfecta".
18. p.209: Sustituye: "وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها" por otra aleya que empieza con las mismas palabras, pero que difiere totalmente en el significado: "وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم". También, sustituye palabras y números por otros sin explicación ninguna, como por ejemplo: "سنة" «mes», "مائة عام" «un año» (p.34), o cuando al hablar del número de volúmenes del libro *Siyar 'alam An-nubalā'* dice que son «veinte» (p.199) aunque en el TO son veintitrés. Otros ejemplos serían: "10 جرارات" «300 cuentos» (p. 418) "مائتي قصة" «ocho camiones», "20 متر" «30 metros», "40 متر" «30 minutos» (p.361) "ثلث ساعة" (p.487).

### 3.4. Los sinónimos

Se observa que, a veces, Mariam puede traducir con acierto las palabras árabes al español; es decir, cuando cita sinónimos de un vocablo todos son correctos y corresponden a la palabra empleada en el TO. A continuación ejemplificamos este aspecto:

1. "فرج" tiene una inmensa cantidad de aplicaciones según el contexto en el que se emplea: «un resultado feliz» p.109, «alivio» pp.110 y 144, «soluciones a problemas» y «buen desalance» p. 111, «un resultado favorable» p.134, «solución después de la dificultad», y «las dificultades desaparecen» p.145, «salida» p.156, «socorro y alivio» p. 186.
2. "اليأس": para traducir este vocablo utiliza un par de sinónimos: «desánimo y desesperanza» p.79.

3. "السخط" pp.382 y 383: «*descontento, insatisfacción, disconformidad y resentimiento*».
4. "الرفق ورفيق" p.486: se traduce por «*apacible, cuidadoso e indulgente*». Sin embargo, cabe mencionar que la palabra «*cuidadoso*» significa "diligente", lo que no tiene nada que ver con el sentido árabe.

### 3.5. La precisión

En numerosas ocasiones la traductora elige bien la palabra española correspondiente a su equivalente árabe, como podemos constatar en los siguientes ejemplos:

1. p.306: en la oración "لا تجعل لنفسك ثمن غير الجنة" traduce "ثمن" como «*remuneración*», que significa "pago de dinero o recompensa", pues el paraíso es la recompensa final del creyente.
2. p.307: "أسعد السعداء" corresponde a «*la más próspera*» "favorable, venturoso, que implica felicidad".
3. p. 309: "قلق" se traduce como «*ansiedad*» que es más precisa que "inquietud" puesto que la primera significa "estado de agitación o inquietud", mientras la segunda quiere decir "falta de quietud o sosiego".
4. p.312: "غض البصر" es una expresión que se traduce, con acierto, por «*recata la mirada*», ya que significa "ocultar para impedir que se vea o que se sepa algo".
5. p.336: el verbo "تحرقه" en la oración "صاعقة" se traduce por «*calcinar*». "Calcinar" es "quemar o abrasar de forma que queda la materia reducida a cenizas".
6. Por lo que se refiere a los tres verbos árabes "لغأ، سها، لها" , cabe afirmar que los traduce explicándolos de una manera magnífica, perfecta y sencilla, pues los tres, respectivamente, son: «*habla disparates*», «*ha olvidado el verdadero propósito*» y «*ha perdido el tiempo*».

Algunas expresiones traducidas se diferencian un poquito de sus equivalentes árabes, puesto que no se transmiten literalmente las palabras como están en el TO sino su significado, dando al texto un estilo retórico como, por ejemplo, puede verse en los siguientes casos:

7. p.71: "لا تعجب من الأشرار وكثرتهم ولكن أعجب من الأخيار ولو" "مع قلتهم" es el título de un párrafo que se cambia muy acertadamente, modificándolo por «procura ayudar a los demás» para que se relacione con lo dicho a continuación.
8. p.176: "جب" significa "pozo", pero ella entiende que tiene sentido figurativo y utiliza «calabozo».
9. p.323: "يَتلقى السهام" «puso su cuerpo como escudo». El empleo de este símil reafirma la idea expresada.
10. p.327: "غارة من النقد والشتم والتجريح" «una guerra implacable defenestrando su nombre y reputación». En este caso consideramos que el término "guerra" es mejor que "lucha" pues significa: "combate en el que generalmente se utilizan la fuerza a las armas". El vocablo «defenestrar» también transmite bien la idea.

### 3.6. La alteración y la cultura

Algunas veces, Mariam Rigoni recurre a la alteración de una palabra o más en la expresión árabe para que resulte comprensible al lector hispano-hablante. Esto es necesario por la diferencia que existe entre las dos culturas: la árabe y la española. Según Dolors Cinca Pinós: "*lo que tiene valor en una cultura puede que no lo tenga en otra y viceversa*"<sup>3</sup>.

3 Dolors CINCA PINÓS: "Las mil y una noches: un ejemplo de traducción", en *El papel del traductor* editado por Esther MORILLAS y Juan Pablo ARIAS, 1ª.ed., Salamanca, Ediciones Colegio de España, 1997, p.137.

Por otra parte, traducir no es copiar, como Gadamer señala:

*“ninguna traducción puede reemplazar al original..., la tarea del traductor no es en ningún caso copiar lo que se dice, sino situarse en la dirección de lo que se dice (esto es, en su sentido) para transferir lo que se ha de decir a la dirección de su propio decir”<sup>4</sup>.*

A continuación se citan varios casos que ejemplifican este tipo de alteraciones:

1. p.29: En un intento de que el contexto del original resulte familiar en la cultura de llegada, sustituye el sentido de “hablar”, presente en el TO por «*la capacidad de caminar*», presentando un cambio de resultado.
2. p.330: Cuando en el TO cita que la fe es como el árbol con fuertes raíces (símil adoptado del Corán), ella lo traduce diciendo que la fe es como «*la roca*».
3. p.391: “الحاجة لعبادة الله مثل حاجة الانسان للطعام والشراب”, en esta frase ella sustituye “el alimento y la bebida” por «*la necesidad de respirar*».
4. p.468: “إن الرضا بوابة الديانة الكبرى” ella sustituye “puerta” por «*camino*» al referirse a la complacencia, lo cual consideramos que es una traducción correcta y más comprensible, ya que transmite mejor la idea.
5. p.222: Convierte con acierto el horario o el calendario de la hégira al de los cristianos “1410 de la hégira” a «*1990*», facilitando al lector hispano la contextualización temporal.
6. p.489: Por la misma razón, añade entre paréntesis la fecha del calendario de J.C. junto a la de la hégira «*en 1400 de la hégira (correspondiente a 1981)*».

4 Peter NEWMARK, *Manual de traducción*, 2ª.ed, Madrid, Cátedra, 1995, p.114.

#### 4. CONCLUSIÓN

Toda esta serie de rasgos que presenta la versión española nos lleva a constatar que el texto traducido ha experimentado una serie de cambios que son de muy diversa índole. Hay muchas omisiones a lo largo de la traducción.

El texto traducido no reproduce el original en su totalidad. Es decir, en ocasiones hay párrafos que sólo se traducen en parte, otras veces se salta de un párrafo a otro omitiendo los que están en medio y, lo que es más grave, también hay casos en los que se omiten páginas enteras.

A pesar de que la traductora confiesa en el prólogo a la versión en castellano haber mutilado el texto original para evitar repeticiones y por necesidades del estilo, no siempre nos ha sido posible encontrar una justificación a todas las omisiones realizadas. Asimismo, cuando se trata de largas páginas omitidas por completo, creemos que habría sido necesario informar de ello al lector.

Por otro lado, la traductora hace incisos con explicaciones que intercala en el texto traducido sin emplear paréntesis, ni notas a pie de página. La información transmitida puede ser útil al lector para la comprensión del contenido pero, al aparecer inserta dentro del propio texto, no hay diferenciación entre lo traducido y lo añadido.

Lo más llamativo es la existencia de errores sintácticos y léxicos. Algunas connotaciones semánticas no están bien traducidas, hasta el punto de que, en ciertos ejemplos, termina por perderse el contenido semántico original de la palabra. Sin embargo, es obvio que la traductora tiene un profundo conocimiento de la lengua árabe y un dominio del plano léxico y semántico que le capacitan para captar los matices que destacan en el árabe y que si hubiera realizado una revisión seria de la traducción habría evitado esos cambios y sería fiel al TO.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ESCANDELL VIDALL, M. Victoria, *Apuntes de semántica léxica*, Madrid, UNED, 2007.

MELARA NAVÍO, Abdel Ghani, *El Noble Corán - su traducción, comentario en lengua española*, La Medina Munawara, Complejo del rey Fahd para la edición del texto del Noble Corán, 1417 h.

MORILLAS, Esther y Juan Pablo ARIAS, *El papel del traductor*, 1ª.ed, Salamanca, Ediciones Colegio de España, 1997.

NEWMARK, Peter, *Manual de traducción*, 2ª.ed, Madrid, Cátedra, 1995.

SABINA RIGONI, Mariam, *Nada te turbe*, Riyadh, International Islamic Publishing House, 2006.

### Diccionarios

Clave, *Diccionario de uso del español actual*, Madrid, CESMA, 1997.

CORRIENTE, Federico, *Diccionario árabe-español*, 2ª.ed, Madrid, Instituto hispano- árabe de cultura, 1996.

CASARES, Julio, *Diccionario ideológico de la lengua española*, 2ª.ed, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, S.A., 1990.

MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1998.

RAE, *Diccionario de lengua española*, 22ª.ed., Madrid, Espasa, 2001 en [www.buscon.rae.es](http://www.buscon.rae.es)

## المعاجم العربية

- ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة ، 2003.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، طبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة، 2005.
- معجم اللغة العربية، المعجم الوسيط، الطبعة الثالثة، 1998.

**LOS ASPECTOS LINGÜÍSTICOS Y CULTURALES  
DE LA TRADUCCIÓN JURÍDICA ÁRABE  
(EL CASO DEL ESTATUTO PERSONAL MARROQUÍ)**  
(Recepción: enero 2010, aceptación: marzo 2010)

MOHAMED EL-MADKOURI MAATAOUI  
Universidad Autónoma de Madrid

**RESUMEN**

El objetivo del presente artículo es describir y analizar la intrínseca relación existente entre la cultura y ciertos aspectos de la terminología. Para ello se han elegido las lenguas, árabe, francés y español, que nos servirán de base, en esta investigación, para determinar la influencia de los aspectos culturales en la configuración, explicación y, por ende, traducción de cierta terminología jurídica. El análisis se centrará en el léxico y la terminología del Código del Estatuto Personal y de Sucesiones marroquí (Mudawana)<sup>1</sup> relativos al matrimonio, divorcio y sucesiones. La existencia de un solo matrimonio, con varios tipos de acuerdos, y diversos divorcios, se plantea, en ocasiones, como un reto a la hora de contextualizar algunos términos en la lengua y cultura meta con el objeto de que puedan ser entendidos correctamente por el receptor y surtan, así, los efectos jurídicos oportunos.

**PALABRAS CLAVE:** Mudawana, Mahakama, Wilaya, Talaq, Tatliq, Hadana, Khol, Tanzil.

---

<sup>1</sup> Para realizar este estudio se ha tomado como corpus de referencia el texto de la Mudawana anterior a la reforma recientemente aprobada.

## CULTURA Y TRADUCCIÓN

En los últimos veinte años se ha acentuado el interés en la investigación y descripción de la intrínseca relación existente entre lengua y cultura, por una parte, y cultura y traducción por la otra. El cambio de rumbo de los estudios lingüísticos, una vez superada la etapa inicial centrada en el estudio de la oración como unidad máxima de análisis lingüístico, en busca de otros parámetros más complejos como el discurso, ha supuesto un considerable apoyo a los estudios traductológicos. El hablar de enunciados, de textos y contextos, en vez de unidades léxicas y oracionales, ha contribuido a dilucidar algunos de los retos de la traducción y a soterrar una obsoleta concepción de esta actividad como una especie de lingüística contrastiva.

Holmes, André Lefevere y Raymond Van Den Broeck pueden considerarse como los primeros estudiosos de la traducción en profundizar en el análisis de la relación entre lengua y cultura tanto en el proceso de la producción como en el de la recepción de la traducción. De hecho, aunque con algunas variantes puntuales, la mayoría de los ellos parte de la convicción metodológica de que los textos son cambiantes y dinámicos. Para ello, estos investigadores emprendieron la tarea de idear una teoría de traducción abierta y en continua evolución que fuera capaz de dar cuenta tanto de las variables que influyen en la producción como de la recepción de una traducción desde el punto de vista traductológico.

Se asiste, pues, a un significativo cambio de orientación en los estudios de traducción ya desde los años ochenta. El estudio de la traducción deja de ser filológico-normativo con pretensiones prescriptivas de lo que deben o no deben hacer los traductores, para centrarse en análisis descriptivos, considerando los textos como sistemas complejos y dinámicos. Sin olvidar que el concepto de fidelidad, pieza angular en cualquier teoría de la traducción, ha pasado de verificarse en una correspondencia simétrica resultante de la lingüística contrastiva de las formas léxicas, a considerar que ésta no reside en la equivalencia entre palabras o textos desde una perspectiva semántica

sino que es preciso tomar en consideración los factores culturales e ideológicos para establecer dicha equivalencia.

Esto último es precisamente lo que sostiene Pound al afirmar que si la correspondencia léxica fuera la base para hacer buenas traducciones, cualquiera podría lograrlas plenamente gracias a un buen diccionario. Las reglas y normas de la traducción cambian, por tanto, según el tiempo, el espacio y la influencia de las personas dominantes en una sociedad. De ahí que las traducciones hayan de estudiarse desde el punto de vista de su funcionalidad en su nuevo marco cultural. Con estos nuevos enfoques comienzan a introducirse nuevos elementos determinantes en el análisis del proceso traductológico que antiguamente no se tenían en cuenta: el autor, el propio traductor, el marco cultural, el destinatario, ... Con ello se imponen nuevos criterios pragmáticos tanto para desconstruir el texto original como para producir el texto de la traducción. Así, cuando André Lefevere insiste en que traducir es ante todo interpretar, lo que se nos dice es que hay que aplicar la pragmática lingüística a la traducción.

La aportación de la pragmática lingüística e incluso de la lingüística cognitiva al esclarecimiento de la relación del contexto y de la experiencia corpórea con el significado ha permitido que se planteen los siguientes temas desde el punto de vista traductológico:

1. La implicación del contexto histórico, incluida la cultura, en la configuración de los significados.
2. La toma en consideración de los factores contextuales en la comprensión e inteligencia de los de los textos.

De hecho la pregunta del significado ya no es ¿Qué significa X? A lo cual había que contestar  $X=Y$  (en donde X es la palabra por la cual se pregunta y Y su significado). Con los parámetros de la lingüística pragmática y de la lingüística cognitiva la pregunta se formula ahora como ¿Qué significa (X) en (E) para (Y) en una situación (Z)? (en donde X sigue siendo la palabra localizada en un enunciado (E) para un (Y), emisor de la misma en una situación histórico-cultural determinada (Z)? En todo caso esta caracterización formal puede encerrar una complejidad real.

El (E) puede ser un Yo, individualizado o un Yo categorizado que habla en nombre de todos los demás o incluso un Nosotros (frente a ellos) como de hecho se analiza en los estudios de Análisis Crítico del Discurso y en los Estudios Postcoloniales. La situación (Z) puede a su vez constituirse en una especie de complejo situacional como si fuera una muñeca rusa. Una situación dentro de otra, dentro de otra, dentro de otra... constituyendo el último eslabón la cultura general que engloba a todas estas situaciones:

“... consciente de la importancia del contexto cultural, que determina tipos de texto, modos de expresión y, hasta cierto punto, condiciona la expresión del pensamiento. Por eso, creo que el estudio de la construcción del texto debe partir del punto en el que la cultura determina las pautas de su organización.” (Carbonell, 1999: introducción)

Teniendo en cuenta los presupuestos teóricos antes señalados me centraré, no en los condicionamientos culturales en la expresión del pensamiento, de difícil averiguación empírica, sino en la configuración e interpretación de la terminología jurídica. Por ello, me centraré no en la organización textual sino en niveles menores del texto como el término y el enunciado en que este viene ubicado.

## LA CULTURA EN LA TRADUCCIÓN JURÍDICA

A diferencia de los textos literarios que se presentan cierta re-creación condicionada por todos los factores estudiados por investigadores anteriores, la traducción de los textos legales obliga a restringir y mitigar los factores “funcionales” y creativos, propios del sujeto intérprete y productor de textos, a favor de cierta correspondencia formal y legal. Es por ello que el traductor se ve indeciso entre el dilema de la traducción y de la homologación de los términos. Peor todavía, muchas veces se encuentra con la dificultad del discernimiento del significado de un determinado término. Me serviré para demostrarlo de

*Código del Estatuto Personal y de Sucesiones* marroquí (Mudawana ) que tomaré como base de ejemplificación de este artículo.

Se trata aquí de un texto bilingüe, cuya versión francesa se encomendará seguramente a un traductor de francés. Sin embargo veremos que las dificultades no resultan precisamente de esa lengua, sino de los numerosos términos que se diseminan dentro del texto entrecomillado o en cursiva, además con la correspondiente transcripción, distinta a la española, con la cual los traductores intentaron acercar el sonido árabe al lector francés.

## TRADUCCIÓN Y HOMOLOGACIÓN DE LOS CONCEPTOS JURÍDICOS

Para empezar, en el índice analítico de la obra nos encontramos con:

### **Consignation sur le registre de la *Mahakama***

En donde la *Mahakama* es sencillamente el Tribunal del Estatuto Personal.

En el capítulo relativo a la *Tutelle matrimoniale*, los traductores de la Mudawana al francés hacen constar: “en aucun cas le Wali ne dispose de pouvoir de contrainte”. En este caso, no se trata de una traducción del término, sino de su inserción completa como préstamo desconocido en la lengua de la traducción. El mismo fenómeno es observado en esta misma página 36 de la Moudawana, en el siguiente fragmento:

Cette atténuation considérable du rôle du Wali est renforcée par le nouvel article 12 qui dans son alinea 4 adjoute que “la femme majeure, orpheline de père, a le droit de contracter elle-même ou de déléguer au Wali de son choix” (p. 36)

1. Quelle appréciation peut-on porter su la portée réelle de cette reforme de la Wilaya? (p. 36)

Si en el ejemplo (1) tenemos el término desconocido tanto en francés como en español de “Wali”, en el (2), tenemos el de la “Wilaya”.

La Wilaya es sencillamente la tutoría matrimonial. El concepto de tutela impregna de exotismo el texto original ya que no traduce, sino que caracteriza. Es decir, existe correspondencia formal, pero no pragmática. La tutela de la mujer no es exactamente la Wilaya. Este último concepto no conlleva los matices peyorativos del primero. El traductor cita el texto francés del presidente de la comisión de la reforma del Estatuto Personal y de las Sucesiones. El texto de A. Boutaleb publicado en noviembre de 1993, en el *Matin du Sahara et du Magreb* (15.11.1996), citado además por el traductor principal, dice:

1. Dans tous les contrats soumis à une procédure d'enregistrement, le tuteur représente l'enfant mineur –garçon ou fille- jusqu'à sa majorité légale (p.36)
2. En réalité, de par les limites qu'il a imposées à l'autorité du tuteur, et la liberté d'action qu'il a garantie à la femme, le législateur aura conféré à la mineure la même compétence qu'il a prévue pour la majeure, en ce sens qu'elles peuvent l'une et l'autre décider à l'abri de toute contrainte? Le rôle du tuteur matrimonial n'est plus, en définitive, qu'un rôle moral dont le but est de perpétuer la cohésion et la solidarité de la famille dans sa dimension d'institution sociale.

En estas dos citas, recogidas por los traductores, redactadas inicialmente en lengua francesa no se recogen las palabras Wali o Wilaya que sí aparecen en la traducción. El presidente de la Comisión de la reforma del Código de Estatuto Personal marroquí, Mudawana, habla de la figura del Tutor matrimonial y la institución jurídica de la Tutela matrimonial, inteligible tanto en francés como en español. Sin embargo, parece ser que el presidente marroquí de la Comisión no aprecia los alcances pragmáticos del uso de la palabra, que no el término, tutela en lengua francesa. Las dos palabras *tutela* y *Wilaya* hacen referencia a lo mismo, pero con significados e interpretaciones distintas. Boutaleb cuando escribía la palabra francesa *Tutelle*

estaba pensando probablemente en lo que él entiende por Wilaya en su lengua y cultura, y no lo que significa Tutelle en la lengua y cultura francesas. Esta controvertida figura del Código del Estatuto Personal marroquí se habría previsto probablemente para minimizar los agravios que pudiera sufrir una mujer en el matrimonio. De hecho, el Código Civil español estipula en su artículo 75:

“Si la causa de nulidad fuere la falta de edad, mientras el contrayente sea menor sólo podrá ejercitar la acción cualquiera de sus padres, tutores o guardadores y, en todo caso, el Ministerio Fiscal.

Al llegar a la mayoría de edad sólo podrá ejercitar la acción el contrayente menor, salvo que los cónyuges hubieren vivido juntos durante un año después de alcanzada aquélla.”

La tutela como palabra y como término jurídico existe tanto en francés como en español ¿Por qué lo traductores se han decantado por el neologismo Wali? Intuitivamente la Wilaya y la tutela no significan pragmáticamente lo mismo. La tutela tiene una prolongación en el tiempo, mientras que la Wilaya, en este caso, se limita al acto simbólico de velar por los intereses de la mujer cuando es desposada. La Wilaya no es por tanto la Tutela. ¿Por qué, sin embargo, los traductores lo usan indistintamente si –inferimos– intuyen que no significan lo mismo?

He aquí el móvil implícito que, parece ser, controla los mecanismos y estrategias de los traductores. Existe un juicio crítico sobre la obra traducida, según el traductor principal autor de la introducción francesa:

«Il appartient à la commission de tenter de concilier ce qui prime abord paraît inconciliable: promouvoir les droits de la femme (droits de l’homme, optique occidentale et laïque) dans une société constitutionnellement islamique»

Aquí no se trata de la presentación desinteresada en francés de un texto legal redactado previamente en árabe, sino de una

traducción tamizada por una visión ideologizada de lo traducido ¿En qué consiste dicha ideología? Analicemos la cita del mismo François-Paul Blanc.

1. Occidente no tiene una sola óptica, sino varias, correspondientes a sociedades y legislaciones diferentes. No existe una óptica occidental, sino varias ópticas occidentales, ni la forma laica del matrimonio es la única existente en todos los casos.
2. En las sociedades occidentales no sólo se habla de la utopía de los derechos del hombre, sino que tanto en el discurso mediático-político como en el legal se habla explícitamente de los derechos de la mujer aunque, en algunos artículos del código civil español por ejemplo, se habla explícitamente de derechos y obligaciones de los cónyuges (artículos 66, 67 y 68 del C.C.).

La figura, sin embargo, del Tutor matrimonial, en el Código del Estatuto Personal marroquí, impide que concurren para la mujer algunas de las condiciones previstas por el Código Civil español para la nulidad del matrimonio: el celebrarlo bajo coacción, miedo o engaño. El Art. 73, estipula que:

- 73.- Es nulo cualquiera que sea la forma de su celebración:
1. El matrimonio celebrado sin consentimiento matrimonial.
  2. El matrimonio celebrado entre las personas a que se refieren los artículos 46 y 47, salvo los casos de dispensa conforme al artículo 48.
  3. El que se contraiga sin la intervención del Juez, Alcalde o funcionario ante quien deba celebrarse, o sin la de los testigos.
  4. El celebrado por error en la identidad de la persona del otro contrayente o en aquellas cualidades personales que, por su entidad, hubieran sido determinantes de la prestación del consentimiento.
  5. El contraído por coacción o miedo grave.

La figura del tutor matrimonial está prevista para evitar agravios contra la mujer como el estipulado, por ejemplo, en el

párrafo 5 del artículo 73 del Código Civil. Además, el traductor no tiene por qué justificar o condenar lo que traduce: el traductor y el filólogo son figuras distintas. Sin embargo, el traductor principal de la Mudawana presenta una imagen de las sociedades occidentales como si fueran un todo compacto e indivisible y la de sus respectivos Códigos como si constituyeran el mismo. De hecho, los opone al “Código de una sociedad constitucionalmente islámica”. Curiosamente esta misma frase ha sido traducida en el mismo libro (introducción en árabe) del modo siguiente:

“La comisión se aplicó en el intento de enmendar lo que aparentemente parecía irreparable. Se trata del progreso de los derechos de la mujer (derechos del hombre, teoría occidental y laica) en una sociedad cuyas instituciones constitucionales proceden del Islam).”

La diferencia es clara entre “un país constitucionalmente islámico” y “un país cuyas instituciones constitucionales proceden del Islam”. La traductora árabe ha intentado matizar, acomodar y amoldar la expresión embarazosa “un país constitucionalmente islámico” para convertirla en “un país cuyas instituciones constitucionales proceden del Islam.”

En todos los casos se puede apreciar ciertas incongruencias entre afirmaciones distintas, no demasiado espaciadas:

1. D’aucuns ont pu estimer la portée insuffisante dans la mesure où la mission du tuteur matrimonial est maintenue; ce maintien étant considérée comme une restriction aux devoirs de la femme, toujours subordonnée comme à cette médiatisation, à cette nécessité légale de recourir à un intermédiaire. (p. 36)
2. ... la mention du nom du Wali, exigée dans l’ancien certificat n’est désormais plus nécessaire puisque le rôle de ce dernier n’a plus qu’une valeur symbolique. Le nouveau texte prévoit également la production de pièces destinées à prémunir les mineurs, les femmes et les déments de tout abus matrimonial.

Es decir, que en esta introducción de François-Paul Blanc, se aprecia que en el ejemplo (1) critica el hecho de que nadie critique la penúltima reforma de la Mudawana como insuficiente por consagrar la figura del Tutor matrimonial, mientras que en el ejemplo (2) considera dicha figura jurídica como simbólica.

En todos estos casos consideramos que prima el juicio crítico sobre el mero ejercicio de la traducción. Es decir, que existe una visión valorativa sobre el objeto de la traducción y que esta visión es la que condiciona las sutilezas estilísticas y los neologismos que se introducen en el texto sin su respectiva traducción.

Ahora examinemos el índice del libro, *Tables de matières*, observamos:

*Livre I. Du mariage*

1. Chapitre III. De la tutelle matrimoniale (articles 11-15), pages 41.

Si nos fijamos en el título del Cap. III, vemos que recoge explícitamente el concepto de tutela matrimonial. Sin embargo, como vimos anteriormente, los traductores se decantan, a veces, por el neologismo *Wilaya*.

2. Chapitre IV. Du Sadaq (Dot) (articles 16-24), pages 51

En este capítulo IV, al contrario que el III en donde se ha utilizado tutela por *Wilaya*, se ha optado el término árabe *Sadaq*, en vez del semi correspondiente latino *Dote*. La única diferencia entre *Dote* y *Sadaq*, es que la primera la pone la esposa y el segundo la recibe la esposa. Por lo demás estos dos conceptos son intercambiables.

Esta indecisión de los traductores entre el neologismo y la traducción de algunos términos de la mudawana no la encontramos, sin embargo, en la traducción de *Talaq*. Citaré a continuación el índice correspondiente al libro sobre la disolución del matrimonio, en donde se ve la ambivalencia en el uso de la terminología relativa al divorcio:

*Livre II. La dissolution du mariages et ses effets.*

- Chapitre I. De la répudiation (articles 44-52), pages 69
- Chapitre II. Du divorce (articles 53-60), pages 73
- Chapitre III. De la répudiation moyennant compensation (Khol') (articles 61-65), pages 78

- Chapitre IV. Des diferentes formes de répudiation et de leurs effects (Khol') (articles 66-71), pages 81
- Chapitre V. Des effets de la dissolution du mariage. De l'idda (retraite légales) (articles 72-79), pages 81
- Chapitre VI. Des formalités administratives de la répudiation (articles 80-81), pages 85
- Chapitre VII. Appel supplétif au rite malekite (article 82), pages 87

Los traductores han optado por Repudio (répudiation) para el término árabe *Talaq*, mientras que conservan Divorcio (Divorce) para el término *Tatliq*. Veamos el significado y significación de estas palabras y términos:

Talaq. Es sencillamente divorcio. Un marido puede repudiar, rechazar o abnegarse de su esposa; pero por mucho que lo haga, sino dispone de un certificado que acredite la disolución del matrimonio, seguirá a todos los efectos legales casado. El repudio no es un divorcio legal. De hecho, el Diccionario de la Real Academia Española, define repudio del siguiente modo:

“1. m. Acción y efecto de repudiar. 2. Renuncia. REPUDIO del mundo, REPUDIO de los hábitos”. Repudiar es: “Rechazar algo, no aceptarlo. REPUDIAR la ley, REPUDIAR la paz, REPUDIAR un consejo. 2. Rechazar a la mujer propia”. Repudiación es: “f. Acción y efecto de repudiar a la mujer propia”. El mismo diccionario define el divorcio del siguiente modo: “1. m. Acción y efecto de divorciar o divorciarse. 2. Col. Cárcel de mujeres”. Divorciar es: “1. tr. Disolver o separar el juez competente, por sentencia, el matrimonio, con cese efectivo de la convivencia conyugal. 2. fig. Separar, apartar personas que vivían en estrecha relación, o cosas que estaban o debían estar juntas. Ú. t. c. prnl. 3. prnl. Obtener una persona el divorcio legal de su cónyuge”.

Ahora bien, si comparamos, de conformidad con las definiciones del DRAE, las palabra “repudio” y “divorcio” encontramos que la primera no es un término, mientras que la segunda sí que lo es. La palabra repudiación en español no es una palabra

especializada ni es un término, mientras que Divorcio sí que lo es, y es la palabra que utilizan los textos legales tanto franceses como españoles y la que se maneja en los tribunales. ¿Un repudio puede surtir efectos legales en tribunales españoles? La respuesta es evidentemente negativa, además esta palabra tiene connotaciones marcadamente negativas y degradantes de la mujer. Ahora bien ¿Por qué los traductores de la Mudawana han optado por Repudiation, en vez de Divorce, en algunos casos?

Para contestar a esta pregunta, veamos qué términos utiliza el Código del Estatuto Personal marroquí para hacer referencia a esos conceptos. Éste utiliza los términos *Talaq* y *Tatliq*. El *Talaq* es generalmente el divorcio cuya iniciativa puede venir del esposo o ser de mutuo acuerdo. Es decir que el esposo tiene que ir ante el juez y declarar que quiere divorciarse y pedirlo. En el caso del *Tatliq* es o la esposa o el ministerio fiscal quienes piden dicho divorcio. En este sentido, el *Tatliq* puede entenderse, utilizando la terminología de estos traductores, como una “repudiation”, a la inversa. Es decir de la esposa al esposo. Tanto el *Talaq* como el *Tatliq*, media una denuncia, una petición y un acuerdo para la disolución del matrimonio.

Ahora bien si los traductores parecían indecisos entre *Tutela matrimonial* y *Wilaya*, no lo parecen en lo que se refiere a *Talaq* que traducen siempre por “repudiation”. En todo caso el repudio es un proceso, es la crisis de la relación matrimonial, siendo su resultado el divorcio. Quien en realidad divorcia es el juez. Un esposo por mucho que repudie no divorcia ni es divorciado a no ser mediante una sentencia o decisión judicial.

Ahora, puede que la Mudawana en su penúltima versión resulte desfavorable en términos generales a los intereses de las mujeres, pero esto hay que investigarlo intrínsecamente analizando su articulado, denunciando sus posibles injusticias, pero no alterando los conceptos y valores jurídicos de su terminología como parece que los traductores han hecho. De hecho, parece ser que los traductores se han dejado llevar por su juicio de valor sobre el material traducido. Un material que, en todos casos, reviste cierta complejidad.

Si nos fijamos en los títulos de los artículos recogidos anteriormente, observamos que los traductores citan la “repudiation” de tipo *Khol'*, léase “*Jul*”. El divorcio de tipo *Jul'* es uno de los tipos de divorcio previstos por el Estatuto Personal marroquí. Este divorcio es generalmente negociado entre la esposa y el esposo. Así, la primera renuncia a una serie de derechos materiales a cambio de que se le conceda el divorcio. Los derechos cedidos pueden ser la renuncia a la parte de la dote cuya entrega en el momento de celebrarse el matrimonio hubiera quedado aplazada, la pensión alimenticia durante el período de espera legal antes de poder contraer nuevas nupcias, el alquiler de alojamiento durante el periodo citado, así como la compensación por el divorcio. Eventualmente la esposa puede ceder también su derecho a custodiar y tener consigo a sus hijos. Este divorcio es definitivo.

A este tipo divorcio se opone el divorcio (*repudiation* en la terminología de los traductores) de tipo *Riy'í* (Revocable). Este divorcio es iniciado por el esposo quien para conseguirlo tiene que garantizarle y abonarle a la esposa los derechos anteriores: el resto de la dote si la hubiese, la pensión alimenticia y el alquiler de alojamiento durante el periodo legal de espera antes de que la esposa pueda contraer nuevas nupcias y la compensación por el divorcio, la pensión alimenticio de los hijos, los gastos de su escolarización y medicina, así como los eventuales gastos para regalos de los hijos del matrimonio en las festividades del calendario marroquí. El juez intentará disuadir al esposo, conciliar al matrimonio,... pero una vez fracasados los intentos de de reconciliación y abonadas las sumas anteriores en la Caja del Tribunal del lugar de residencia del matrimonio, el juez autoriza el divorcio. Este divorcio se llama en árabe *Riy'í*, que significa literalmente revocable. Es decir que existe un tiempo razonable, llamado *Idda* (periodo legal de espera antes de que la divorciada vuelva a contraer nuevas nupcias) que es en términos generales de tres meses si la divorciada no está embarazada, para que la pareja se reconcilie y vuelva a vivir junta. Algunos jueces españoles se quedan indecisos ante la palabra “revocable” exigiendo al promotor una “sentencia en firme” del divorcio. Ahora dicha sentencia en firme es inexistente en

el Código del Estatuto Personal marroquí. Un divorcio “revocable” es definitivo, una vez transcurrido el periodo de la *Idda*. El juez en principio se fija en la fecha del divorcio, lee el contenido del acta de divorcio para averiguar que la divorciada no estaba embarazada en el momento del divorcio, ni existen condiciones especiales. Si no fuera así, el divorcio se entenderá como firme, pasados los tres meses.

A estos dos tipos de divorcio (*Jul`í* y *Riy`í*), cabe añadir un tercero, el divorcio irrevocable, *Ba`ín*. Un divorcio revocable (*Riy`í*) sólo lo es en dos ocasiones. Si una pareja se divorcia por tercera vez, ésta será definitiva y es irrevocable. Además impide para siempre un nuevo matrimonio entre estas dos personas, a no ser que ella se encuentre divorciada de un matrimonio posterior. Un divorcio *Ba`ín*, coincidente con el tercer divorcio del matrimonio, impide cualquier intento de volver a la convivencia aunque fuera mediante la celebración de un nuevo matrimonio.

Otro término que los traductores no pudieron homologar es la de la *Idda* que explican entre paréntesis como (Retraite légale, retirada legal). Este periodo de duración variable (dependiendo de las circunstancias del divorcio y de la divorciada) consiste en un periodo de espera legal antes de que la divorciada pueda contraer nuevas nupcias. Un mujer embarazada aplazará su futuro matrimonio hasta que diera a luz si estuviera embarazada (Art. 72). Si no lo estuviera, pero hubiese tenido relaciones matrimoniales con su esposo tras su última menstruación, esperará algo menos de tres meses, o sea tres menstruaciones (Art. 73). Si es una mujer menopáusica, o que no menstrua, dicho período es de tres meses (Art. 73). Si tuviese relaciones conyugales, pero que tuviera la menstruación retrasada o que no la supiera distinguir de otros flujos sanguíneos, esperará nueve meses y luego iniciara la *Idda*. Parece ser que la finalidad última de la *Idda* o periodo legal de espera antes de que la esposa pueda contraer nuevas nupcias, es fijar la filiación y determinar el parentesco con el padre biológico. Parece ser también que el legislador, en estas cuestiones, parte de la presuposición (religioso-cultural) de que una mujer y un hombre sólo pueden mantener relaciones sexuales dentro de la institución matrimonial. De otro modo, no se entendería la institución de la *Idda*.

Otro de los problemas de la traducción de la Mudawana consiste a la terminología relativa a la guarda y custodia, filiación y herencia. Tomemos como ejemplo el Libro tercero de dicho Estatuto.

*Livre III. De la filiation et de ses effets. (artic. 83-132), pages 87*

- Chapitre III. La garde de l'enfant (Hadana) (articles 97-111), pages 91

Llama la atención a primera vista la inserción del neologismo *Hadana* y su posible explicación: *guarda del niño*. Es la *Hadana* una guarda tal y como la concibe la legislación española en vigor. Desde el punto de vista legal la *Hadana* surte los mismos efectos que la Guarda, pero no lo es teniendo en cuenta la personas que puedan ostentar dicha guarda y los que tienen la tutela y potestad. El estatuto marroquí la define como:

#### **Art. 97**

La guarda consiste en preservar al niño, en la medida de lo posible, de todo lo que le puede ser perjudicial, en educarle y en velar por sus intereses.

Esta situación no establece necesariamente ningún derecho adicional sobre el niño. De hecho la *Hadana*, en caso de divorcio, corresponde legalmente a la madre en primer lugar, al padre en segundo lugar, luego, en el tercero, a la familia de la madre, y a la familia del padre en cuarto lugar, de conformidad con el párrafo 1 del artículo 99:

#### **Art. 99**

1. La guarda del hijo es parte de las obligaciones de sus padres mientras sigan unidos en matrimonio. En caso de disolución del matrimonio, este derecho corresponde en primer lugar a la madre, luego al padre, luego a la madre de ella, luego a su abuela materna, luego a su hermana carnal, luego a su hermanastra de parte de la madre; luego a su hermanastra de parte del padre; luego a la abuela paterna, luego a la abuela del padre en cualquier grado, luego a la hermana del guardado, a su tía paterna, a la tía paterna

de su padre, a la tía materna del padre, luego a la sobrina paterna del padre, a la sobrina materna, luego al hermano del guardado, luego al abuelo paterno, al sobrino paterno, al tío paterno y al primo paterno. En todos los casos el hermano carnal tiene preferencia sobre todos los demás, luego el hermanastro materno, luego el paterno.

Sin embargo llama a la atención en este caso la discordancia entre las dos notas de esta edición biligüe árabe-francés.

El texto árabe de la nota 11 dice lo siguiente:

**El artículo 99 antiguo:**

1. La guarda es obligación de los padres mientras sigan unidos en matrimonio. En caso de disolución del mismo, la madre tiene prioridad en la guarda de su hijo, luego su madre (abuela materna), luego la madre de su madre (bisabuela materna).

El texto de la misma nota en francés dice, en cambio:

1. La garde de l'enfant fait partie des obligations mises à la charge du père et de la mère, tant qu'ils demeurent unis par le mariage (y el resto sin cambio)

Au cas de dissolution du mariage, la garde de l'enfant est confiée en priorité à la mère puis dans l'ordre, aux personnes suivantes:...

La nota dirigida a los lectores del Estatuto Personal marroquí no informa del motivo de la modificación de este artículo 99. Lo que se quiere enmendar es precisamente la falta del derecho del padre a la guarda de sus propios hijos. Pues si tal derecho corresponde a la madre del hijo, luego pasa directamente a la abuela materna, luego de ésta a la bisabuela materna, eso significa que el padre sencillamente no tiene derecho a la guarda de sus propios hijos. ¿A qué se debe esta omisión en el texto francés? Veo dos razones:

1. Puede que se trate sencillamente de una errata que ha pasado desapercibida en la traducción, en la revisión, en la edición y en la corrección de las pruebas de este libro.

2. La segunda explicación, y la más probable según mi punto de vista, es que el traductor, en consonancia con la lectura ideológica que ha hecho de este texto, ha omitido consciente o inconscientemente este dato. En la introducción se ha dejado entender que la Mudawana es injusta con la mujer. Sin embargo, el texto de la anterior versión de ese Código priva al padre del derecho a la guarda de sus propios hijos, lo que si no invalida, por lo menos hace dudar, de la afirmación anterior. De hecho en el texto del artículo 99 de la Mudawana, antes de enmendarse, los hijos, tras el divorcio, se quedan por derecho con la madre, derecho extensivo sucesivamente en línea materna a la madre de ella y a su abuela materna.

Otro de los aspectos en los que la cultura interfiere en la concepción de la terminología es el relativo, como en este caso, al concepto de lactancia. Pues una madre divorciada tiene derecho a pedir una compensación por dar el pecho a su hijo. En caso de que no pudiera y hubiese otra mujer que se prestara voluntaria para alimentar al hijo, ésta lo debe hacer en casa de su madre biológica (Art. 114). Entender este hecho es lo que permite interpretar para traducir los artículos del Capítulo IV.

Chapitre IV. L'allaitement (articles 112-114), pages 97

Donde no existe homologación alguna con el francés o el español es en el concepto del *Tanzil*. La herencia en la Mudawana tiene su estatuto particular y un nieto no hereda lo mismo que el hijo, ni el hijo adoptivo, por el mero hecho de serlo, no es necesariamente heredero de quien lo hubiese adoptado. Para adquirir dicho derecho el heredado lo tiene que otorgar en vida y eso es el *Tanzil*, es decir el procedimiento de otorgamiento (en caso de hijos adoptivos) y substitución (en el caso de nietos cuyo padre hubiese fallecido antes que el heredado - abuelos, por ejemplo) de herederos. En todos estos caso el que va a ser heredado tiene que declarar claramente, verbal o por escrito, que fulano será heredero con mis hijos, que tal nieto heredará la parte correspondiente a su madre o padre. En el primer caso se instituye a un heredero que no tenía derecho a ello, y en el segundo se equipara en herencia a una persona de rango inferior substituyendo a su padre.

*Livre V. Du testament. (articles 173-216), pages 129*

- Chapitre VII. Du tanzil (de l'institution et de la substitution d'héritiers) (articles 212-116), pages 139

En todos los casos es difícil traducir los capítulos correspondientes a Sucesión de la Mudawana sin un conocimiento suficiente de la realidad recóndita tras las palabras:

*Livre VI. De la succession. (articles 217-297), pages 143*

- Chapitre III. Les héritiers à “fardh” (articles 230-236), pages 149
- Chapitre III. Les héritiers à “asaba” (articles 245-251), pages 153

Así, no es suficiente con el dominio de la lengua, sino que se requiere un conocimiento suficiente de la realidad y referencias evocadas por dichas palabras. Los distintos grados y diferentes denominaciones de los grupos de herederos es verdadero reto de la traducción. Ejemplo:

**Art. 230**

Il y a trois sortes d'héritiers: l'héritier à *fardh* seulement, l'héritier *âsib* seulement et celui que peut être héritier à *fardh* et *âsib* en même temps ou séparément.

El desarrollo posterior de este artículo necesita de una extrema atención en la lectura del texto, de valor cognitivo real y del dominio de la fracciones. No todo el mundo hereda por igual:

**Art. 237**

Les *fardh* sont au nombre de six: la moitié, le quart, le huitième, les deux tiers, le tiers, le sixième.

**Art. 245**

Il y a trois sortes d'héritiers *asaba*:

- 1º.- Les héritiers *asaba* par eux-mêmes,
- 2º.- Les héritiers *asaba* par autrui;
- 3º.- Les héritiers *asaba* avec autrui.

Todo ello multiplica las fracciones y la necesidad de atención relacionada todos y cada uno de los artículos con el conjunto del articulado del Libro correspondiente. En este caso, no se trata de la traducción de una sucesión de palabras, sino de un contenido que se pueda entender en la lengua de llegada y que seguramente se tomará como base para sentencias judiciales, reparticiones, etc. Otro problema añadido es que todos los neologismos anteriores *Fardh*, *âsib*, *asaba* no tienen ningún sentido en francés, pero sí en árabe.

## CONCLUSIÓN

En todos estos casos la indecisión de los traductores entre *divorcio* y *repudio* se debe a consideración ideológicas, más que las puramente traductológicas o terminológicas. Pues existen dos ejes para determinar el significado y la significación de los términos. 1) su significado intrínseco y su significación en su lengua y cultura originales teniendo en cuenta los conceptos de las palabras con las cuales se opone en el mismo campo léxico-semántico. Esto es lo que intentamos hacer al principio para distinguir entre *Talaq* y *Tatliq*, y 2) su significado extrínseco y el significado de la palabra o el término con el cual se pueda traducir en la lengua y cultura de llegada teniendo, igualmente, en cuenta los conceptos de las palabras y términos con los cuales se pueda oponer en el mismo campo léxico-semántico de la lengua de llegada. Esto es precisamente lo que intentamos hacer al comparar la palabra *repudiation* y el término *divorcio* en la lengua española.

Otra de las observaciones de este trabajo es que nuestra ideología, la apreciación de nuestra cultura y pre-concepción que tengamos de la del Otro, como en este caso, probablemente nos ciega ante algunos fenómenos que o bien no entendemos o bien sencillamente no vemos. Esto es precisamente lo que le ha ocurrido a los traductores de la *Mudawana* al francés, con respecto a la nota a pie de página relativa al artículo 99. Nuestra percepción de los hechos traducidos y nuestra empatía marcará, a no ser que seamos conscientes de ello, nuestras elecciones lingüísticas en la traducción.

## BIBLIOGRAFÍA

- BUENO GARCÍA, A. (2001): *La comunicación multilingüe*. Soria: Diputación Provincial de Soria.
- CASADO VELARDE, M. (2002): “Aspectos morfológicos y semánticos del lenguaje juvenil”, en RODRÍGUEZ, F. (Coord.): *El lenguaje de los jóvenes*. Barcelona, Editorial Ariel.
- ESCORIZA MORERA, L. (2004): “Posibilidades de aplicación del concepto de variación lingüística al nivel léxico en el ámbito de la sociolingüística”, en: VILLANDRE LLAMAZARES, M.: *Actas del V Congreso de Lingüística General* (T. I). Madrid: Arco/Libros.
- ETXEBARRIA, M. (2002): *La Diversidad de lenguas en España*. Madrid: Espasa Calpe.
- FUENTES GONZÁLEZ, D. y FUENTES GONZÁLEZ, I. (2001): “Aspectos sociolingüísticos y comunicativos de la entrevista clínica”, en: MUÑOZ NÚÑEZ, M., RODRÍGUEZ-PIÑERO ALCALÁ, A. I., FERNÁNDEZ SMITH, G. y BENÍTEZ SOTO, V. (Eds.): *IV congreso de lingüística general*. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- GÓMEZ CAPUZ, J. y RODRIGUEZ GÓNZALEZ, F. (2002): “El lenguaje de los soldados”, en RODRÍGUEZ, F. (Coord.): *El lenguaje de los jóvenes*. Barcelona, Editorial Ariel.
- HERNÁNDEZ CAMPOY, J. M. y ALMEIDA, M. (2005): *Metodología de la investigación sociolingüística*. Málaga: Editorial Comares.
- HERRERO, G. (2002): “Aspectos sintácticos del lenguaje juvenil”, en RODRÍGUEZ, F. (Coord.): *El lenguaje de los jóvenes*. Barcelona, Editorial Ariel.
- HYMES, D. (1972): On communicative competence en PRIDE, J. & COLMES, J. (eds.): *Sociolinguistics*. Harmondsworth: Penguin.
- LÓPEZ MORALES, H. (1989): *Sociolingüística*. Madrid: Gredos.
- MARTÍN ROJO, L. (1997): “El orden social de los discursos: circulación de discursos, relevancia social, exclusión, apropiación”,

en: *Discurso, teoría y análisis*. Nueva época, Otoño 1996-Primavera 1997.

MOLINA, I. (2002): “Evolución de la fórmulas de tratamiento en la juventud madrileña a lo largo del siglo XX: un estudio en tiempo real”, en RODRÍGUEZ, F. (Coord.): *El lenguaje de los jóvenes*. Barcelona, Editorial Ariel.

MORANT, R. (2002): “El lenguaje de los estudiantes: un paseo por las aulas”, en RODRÍGUEZ, F. (Coord.): *El lenguaje de los jóvenes*. Barcelona, Editorial Ariel.

MORENO FERNÁNDEZ, F. (1998): *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel.

MORÍN RODRÍGUEZ, A. (2001): “Actitudes sociolingüísticas y cortesía verbal”, en: MUÑOZ NÚÑEZ, M., RODRÍGUEZ-PIÑERO ALCALÁ, A. I., FERNÁNDEZ SMITH, G. y BENÍTEZ SOTO, V. (Eds.): *IV congreso de lingüística general*. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.

NOEMI PADILLA, C. J. (1999): “Estructura social y contenido del discurso”, en *Pramalingüística* 7 (1999). Universidad de Cádiz.

OROZ BRETÓN, N. (1991): “El estudio de las actitudes en la investigación sociolingüística”, en: *Notas y estudios filológicos*, 14. Navarra: UNED/Centro Asociado de Navarra.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, F. (2002): “Lenguaje y contracultura juvenil: anatomía de una generación”, en RODRÍGUEZ, F. (Coord.): *El lenguaje de los jóvenes*. Barcelona, Editorial Ariel.

RODRÍGUEZ, F. (Coord.) (2002): *El lenguaje de los jóvenes*. Barcelona, Editorial Ariel.

ROMAINE, S. (1996): *El lenguaje en la sociedad: una introducción a la sociolingüística*. Barcelona: Editorial Ariel.

VASILACHIS DE GIALDINO, I. (1999): “Las acciones de privación de identidad en la representación social de los pobres. Un análisis sociológico lingüístico”, en: *Discurso y Sociedad* (Vol. 1, núm. 1, marzo de 1999). Barcelona: Gedisa.

- VIGARA, A. M (2002): “Cultura y estilo de los “niños bien”: radiografía del lenguaje pijo”, en RODRÍGUEZ, F. (Coord.): *El lenguaje de los jóvenes*. Barcelona, Editorial Ariel.
- ZIMMERMAN, K (2002): “La variedad juvenil y la interacción verbal entre jóvenes”, en RODRÍGUEZ, F. (Coord.): *El lenguaje de los jóvenes*. Barcelona, Editorial Ariel.

# ANEXO

## **“1300 AÑOS DEL DESEMBARCO DE LOS MUSULMANES EN ESPAÑA (711-2011)”**

(Ciclo de conferencias pronunciadas en la Sección  
de Ciencias Históricas del Ateneo de Madrid y en  
el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos)



# **EL EJÉRCITO HISPANOCRISTIANO EN LA ALTA EDAD MEDIA. DE LOS INICIOS DE LA RESISTENCIA A LA RECOMPOSICIÓN DEL PODER MILITAR**

M<sup>a</sup> ISABEL PÉREZ DE TUDELA VELASCO  
Profesora Titular (UCM)

## **RESUMEN**

El presente trabajo pretende valorar el alcance de los primeros movimientos de resistencia armada cristiana frente a la ocupación islámica de la Península Ibérica; señalar el éxito de uno de ellos en el territorio asturiano; valorar y calibrar el proceso de transformación de unas fuerzas militares que se gestaron en la guerra defensiva hasta convertirse en ejército capaz de empresas ofensivas. Todo ello dentro de un clima espiritual de recuperación de la “patria” perdida tras la derrota de Guadalete.

## **METODOLOGÍA**

El trabajo se ha realizado con la metodología al uso en este tipo de investigaciones: revisión de las fuentes más esclarecedoras y análisis de la bibliografía existente sobre el tema.

## **CONCLUSIONES**

La resistencia frente al dominio musulmán triunfó gracias a una incipiente organización militar en la que colaboraron elementos indígenas y godos. Porque el triunfo que alcanzaron frente a

las tropas islámicas encargadas de su sometimiento permitió despejar de agentes musulmanes el territorio de Asturias. Además, esa incipiente estructura militar permitió a una segunda generación de cristianos, la de Alfonso I, pasar a la ofensiva aprovechando el periodo de crisis desatado en al-Andalus entre los años 740 y 755. Sin embargo, no puede afirmarse, como lo hiciera C. Sánchez Albornoz, que se trató de un plan previo para crear un “yermo estratégico” al norte y al sur del Duero. Fue más bien una inteligente actuación posibilista que consiguió afianzar las estructuras del núcleo astur y reafirmar el poder de su ejército.

**PALABRAS CLAVE:** Pelayo, campañas militares de Alfonso I, despoblación del Duero, yermo estratégico, restauración de la patria, formación reino Asturias, “Reconquista”.

La Crónica Mozárabe de 754 resume la batalla de Guadalete en frases por demás escuetas. Más conciso aún es su autor al cifrar las consecuencias de la misma en la pérdida de la patria y el reino<sup>1</sup>. El reino es, no cabe duda, el reino de los godos, la patria es la suya propia y la de todos los hispanos.

En esta línea de sensibilidad y pensamiento se instalará, siglo y medio después, el autor de la crónica conocida como ‘*A Sebastián*’, al incluir en un párrafo alusivo a la situación en que quedó España tras la llegada de los musulmanes, esos dos términos de referencia: el reino y la patria<sup>2</sup>. El reino y la patria

1 “Rudericus... adgregata copia exercitus aduersus Arabas una cum Mauros a Muze missos, id est Taric Abuzara et ceteros, diu sibi prouinciam creditam incursantibus simulque et plerascue ciuitates deuastantibus... in era DCCL Transductinis promonturiis sese cum eis confligendo recepit eoque proelio fugatum omnem Gothorum exercitum, qui cum eo emulanter fraudulententerque ob ambitionem regni aduenerant, cecidit. Sicque regnum cum simulque cum patriam male cum emulorum interdictione amisit...” *Crónica mozárabe de 754* (52), edición y traducción López Pereira, J. E., Zaragoza, 1980.

2 “Arabes tamen patria simul cum regno oppresso pluribus annis per presides Babilonico regi tributa persoluerunt.” (*Ad Sebastianum*, 8 en *Crónicas asturianas*, edición de Juan Gil Fernández, Oviedo, Universidad, 1985). Pérez de Tudela Velasco, M<sup>a</sup> I., “El ejército cristiano en la España altomedieval. De la derrota militar ante los musulmanes a la resistencia espontánea frente a ellos”, *En la España medieval* (2011), vol. 34, pp. 12-13. También el autor de la *Crónica Mozárabe* (51) había hecho mención de la condición de tributario en que quedó el reino tras la llegada de los musulmanes: “et regno ablato vectigale fecit.” Y, más claramente cuando se refiere a la paz impuesta por Abd al-Aziz a costa de someterla al “censitario yugo” *Crónica Mozárabe* (59).

que, conjuntamente, quedaron sometidos por varios años a un régimen tributario con respecto a un estado en Oriente que el cronista identifica con Babilonia. No es esta la única referencia a la patria. En un lamento por la pérdida de España escrito en párrafos previos, el cronista acusa a los vitizanos de introducir a los extranjeros en “la patria”, aunque esto les hubiera costado la vida a ellos y a “su gente”<sup>3</sup>.

Ahora bien; según la susodicha fuente nunca se perdió todo, porque unos cuantos nobles de sangre goda, los que sobrevivieron a las matanzas de los desembarcados y a las asechanzas del hambre, refugiados en las montañas cántabras, se metieron en la “patria” de los asturianos, eligieron por príncipe a Pelayo y resistieron con las armas en la mano el régimen opresivo impuesto por los recién llegados<sup>4</sup>.

Una versión que no es compartida por las otras dos crónicas del ciclo astur: la *Rótense* y la *Albeldense*. Para ellas Pelayo fue un rebelde que quebró los pactos suscritos con los musulmanes. Un cristiano que había conocido la derrota y que, como consecuencia de la misma, aceptó las condiciones impuestas por los dominadores, aun cuando, más tarde, encontrándolas dolosas, concibiera la idea de restaurar el ejército de los godos. En definitiva, Pelayo era el prototipo de esos cristianos que, en la pluma del autor de la *Crónica Mozárabe*, protagonizaron dos momentos de resistencia, el primero ante el ataque de los conquistadores, el segundo cuando, asustados por el alcance de lo pactado, se levantaron en rebeldía al amparo de las montañas<sup>5</sup>.

De modo que el proyecto de “salvación de la Iglesia” que la *Crónica Rotense* atribuye a Pelayo en las vísperas de su

3 “Filii uero Uttizani inuidia ducti eo quod Rudericus regnum patris eorum acceperat, callide cogitantes missos ad Africaiam intromittunt. Sed ipsi, qui patrie excidium intulerunt, simul cum gente Sarracenorum gladio perierunt.” (*Ad Sebastianum*, 6).

4 “Goti uero partim gladio, partim fame perierunt. Sed qui ex semine regio remanserunt, quidam ex illis Franciam petierunt, máxima vero pars in patria Asturiensium intrauerunt sibi que Pelagium filium quondam Faffilani ducis ex semine regio principem elegerunt.” (*Ad Sebastianum*, 8).

5 *Crónica Rótense*, 8, en *Crónicas asturianas*, edición de Juan Gil Fernández, Oviedo, Universidad, 1985. *Crónica Albeldense*, XV. 1, (*Crónicas asturianas*, *op. cit.*) describe a Pelayo como el primero que inició la rebelión contra los musulmanes que ocupaban España en Asturias. PÉREZ DE TUDELA VELASCO, M<sup>a</sup> I., “El ejército cristiano en la España altomedieval”, pp. 20-21.

levantamiento<sup>6</sup>, encaja, a la perfección, con el itinerario vital de un noble godo que sabe del fracaso bélico de los suyos y de las falsedades que encubrían y las renunciadas a que obligaban las cláusulas de los acuerdos de paz que se suscribieron a continuación. De igual manera que la solicitud de ayuda a la población indígena de Asturias se ajusta a la necesidad de contar con aliados que compartieran con él, el rechazo al invasor. Porque un rebelde hostigado por los instrumentos represores de una organización estatal –por muy incipiente que fuera– y alejado de las estructuras militares que le eran propias no tenía otro recurso que contar con la anuencia y colaboración de los naturales de la tierra mientras soñaba con la recuperación del ejército en el que había militado<sup>7</sup>.

A la inversa, resulta coherente que si para el autor de la primera crónica –‘*A Sebastián*’– Pelayo y los nobles godos que le eligieron como “príncipe” fueron refugiados que no rindieron las armas ni prestaron acatamiento al enemigo, no necesitaran ni tomar medidas para la salvación de la Iglesia, ni acudir al concurso de los nativos para hacer frente al previsible hostigamiento musulmán. Porque Pelayo y sus compañeros de armas reunidos en la “patria” de los astures no habrían hecho otra cosa que lo que en terminología militar se conoce como “retirada estratégica”.

## LA GUERRA DEFENSIVA

Por tanto, las informaciones brindadas por la cronística cristiana imponen el deber de considerar el nacimiento de esa organización militar restauradora de la goda, bajo un doble prisma: la posibilidad de que los fermentos de la misma hubieran surgido de la retirada de los derrotados en Guadalete y las acciones militares posteriores a áreas geográficas favorables

6 Tras retornar de Toledo y encontrarse a su hermana casada con el gobernador de Gijón, Pelayo se decidió a emprender lo que ya tenía proyectado desde atrás acerca de la salvación de la iglesia – “salvationem ecclesie”- *Crónica Rótense*, 8.

7 A esa recuperación que menciona Pelayo antes de la batalla de Covadonga se refieren las dos *Crónicas de Alfonso III*, 9. Pérez de Tudela Velasco, M<sup>a</sup> I., “El ejército cristiano en la España altomedieval”, p. 22.

para la reorganización, o de un levantamiento de cuño hispánico contra el régimen impuesto por los vencedores y aceptado por los vencidos temporalmente. Pero no debemos olvidar que recoger los hechos bajo los presupuestos de la primera opción presentaba para sus mantenedores una serie de ventajas: no había que justificar ni comportamientos claudicantes ni movimientos de rebeldía; además, no había que compartir protagonismos con elementos humanos ajenos a la estirpe goda.

De modo que el relato de los hechos acomodado a la segunda opción cuenta con la ventaja de estar avalado por el hecho de que se atengan a él dos de las crónicas asturianas, además de estar inscrito en el acontecer histórico enunciado por la Crónica Mozárabe. Tampoco cabe ignorar que es mucho más acorde con los modelos universales de este tipo de movimientos. La Historia ha demostrado hasta la saciedad que resulta prácticamente imposible mantener una resistencia militar si los cuadros de mando no cuentan con el concurso de la población autóctona y que ante amenaza superior, antiguos rivales pueden optar, sin demasiados remilgos, por enterrar sus hachas de guerra.

Por todo lo cual, la generalidad de los historiadores parecen coincidir en que el reino de Asturias nació de la revuelta que protagonizaron, al amparo de la Cordillera Cantábrica, las poblaciones autóctonas, sin duda reforzados por la presencia de elementos humanos visigodos<sup>8</sup>. Sobre esa presencia, sobre su volumen y la amplitud de su primer protagonismo se han encendido polémicas tan frecuentes como violentas que están aún sobre el tapete y parece que lo estarán por tiempo a no ser que aparecieran nuevas fuentes escritas<sup>9</sup>. Pero aún así, cabe

8 Para Isla Freiz, A., *Ejército, sociedad y política en la Península ibérica entre los siglos VII y XI*, Madrid, CSIC, 2010, 129, se trató “del alzamiento de Pelayo con los astures frente a una dominación que se describe como insoportable”. Ayala Martínez, C. De, *Sacerdocio y reino en la España altomedieval. Iglesia y poder en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid, 2008, Silex, 1059, entiende que en fechas tempranas se habría producido la “aculturación” meridional de un indigenismo astur, ya cristianizado. En la misma línea se manifiesta Besga Marroquín, A., *Orígenes hispano-godos del reino de Asturias*. Oviedo, Real instituto de estudios asturianos, 2000, 185.

9 Sólo recordaré las airadas réplica que suscitaron los trabajos de Barbero A. y Vigil, M. en especial, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, (Barcelona, 1978) y *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, (Barcelona, 1974). En fechas relativamente recientes Besga, A., *Orígenes*, 186 se ha pronunciado no sólo por un protagonismo amplio del elemento visigodo en el nacimiento del reino de Asturias, sino por una presencia significativa en momentos previos a la irrupción musulmana.

afirmar, sin temor a incurrir en asertos infundados, que pocas décadas después del desembarco y la expansión islámica, se organizó en Asturias (y probablemente también en Cantabria) un contingente de hombres armados capaz de plantar cara a las exigencias musulmanas de cobro de tributos y aceptación de la superioridad de sus categorías ideológicas y culturales. Ellos fueron los que despejaron aquellas tierras de los agentes encargados de tales misiones. Lo hicieron tras alcanzar algunos éxitos militares que guardados en la memoria colectiva como el punto de arranque de un nuevo tiempo histórico, terminaron por plasmarse en un relato con mucho de simbólico y más aún de épico. El que conocemos como batalla de Covadonga<sup>10</sup>.

Es cierto que siempre quedará en el aire una cuestión: ¿cómo fue posible que los relatos procedentes del sur peninsular no se hicieran eco de los logros alcanzados por cristianos sedicentes en la costa norte? Porque, en efecto, en la *Crónica Mozárabe* no quedan rastros de unos sucesos tan notables para los cristianos nortños que cuando los consignaron por escrito les otorgaron dimensión épica y en las musulmanas más antiguas tan sólo algunas referencias al inicio de un proceso cuya trascendencia les pasó inadvertida. ¿A que se debe ese contraste?

En el caso de las fuentes musulmanas, cabe argüir, ante todo, que desde fechas tempranas, consciente o inconscientemente, elaboraron un discurso justificativo del desembarco, las conquistas y, en resumen, de su dominio sobre Hispania. Un discurso que acentuaba la debilidad interna del reino visigodo, la ilegitimidad de sus reyes, la corrupción de sus autoridades y una desunión que, convenientemente resaltada, les convertía en aliados necesarios de uno de los bandos en conflicto. En este contexto, los episodios de resistencia a su poder se presentan como puntuales conatos de rebeldía a su legitimidad. De ahí el tratamiento a la figura de Pelayo en el *Ajbar Machmûa* o en la pluma de Ibn Hayyan. El godo era un malvado cristiano

10 Pérez de Tudela Velasco, M<sup>a</sup> I., "La consideración ética de la guerra y el uso de la violencia en la España medieval", en *En la España Medieval*, 30, 2007, pp. 15-18.

que se sublevó en Galicia instando a sus correligionarios a defender el territorio y a sus familias<sup>11</sup>. Un cristiano tan carente de apoyos que durante tiempo sólo pudo disponer de una cuadrilla de treinta hombres y diez mujeres, enriscados en las quebradas de una orografía favorable y contando por todo sustento con la miel de colmenas silvestres.

Pero es cierto que en el caso del escritor cristiano de la primera hora su laguna es mucho más difícil de justificar, porque el autor de la *Crónica Mozárabe* demuestra un conocimiento puntual de las acciones de guerra programadas por los andalusíes más allá de los Pirineos. Llama la atención el hecho de que en el texto de la *mozárabe* no se mencione ni uno solo de los caudillos cristianos del norte y si aparezca el nombre de dos francos: el dux Eudo que intenta resistir junto al río Garona y, desde luego, el cónsul Carlos Martel que pone freno al avance musulmán en la diócesis de Tours. Por él sabemos que Eudo fue derrotado y muerto tras fracasar su intento de alianza matrimonial de su hija con un tal Munuza y aquella hija, prenda de alianza, fue hecha prisionera y entregada, más allá del mar, al príncipe *sublimi*)<sup>12</sup>. Pero eso no es todo, porque nuestro desconocido informante inserta una referencia a las victorias logradas por los cristianos que “retenían” (*retinentes*) las montañas Pirenaicas<sup>13</sup> y aunque se haya especulado sobre la posibilidad de que la susodicha mención se refiriera a la Cordillera Cantábrica, nada permite avalar tal hipótesis<sup>14</sup>. Se puede suponer, como hiciera C. Sánchez Albornoz, que las referencias al

11 Según el *Ajbar Machmûa*, durante el gobierno de Okba, los musulmanes dominaron toda la península “sin que quedase en Galicia alquería por conquistar, si se exceptúa la sierra, en la que se había refugiado con 300 hombres un rey llamado Belay (Pelayo), a quien los musulmanes no cesaron de combatir y acosar hasta el extremo de que muchos de ellos murieron por de hambre; otros acabaron por prestar obediencia, y fueron disminuyendo hasta que no quedar reducidos a 30 hombres que no tenían 10 mujeres...” en *Colección de Obras arábigas de Historia y Geografía*, Traducción y notas de Lafuente Alcántara, E., Madrid, R.A.H., 1867, p. 38. Un relato similar se encuentra en un texto de Al Makkari, recogido en la apéndice 4, *op. cit.*, p. 198. En general, los autores árabes se lamentan de las nefastas consecuencias que tuvo el desprecio hacia el peligro que entrañaba aquel menguado grupo de hombres y mujeres.

12 *Crónica Mozárabe*, 80. Véanse las referencias a la acciones militares de los musulmanes en las Galias y los problemas que suscitan, en Collins, R., *La Conquista árabe, (710-797)*, *Historia de España III*, Barcelona, 1991, pp. 80-89. También Chalmeta Gendrán, P. *Invasión e islamización*, Madrid, 1994, en especial, 280-288.

13 *Crónica Mozárabe*, 81.

14 Véase Besga, A., *Orígenes*, 239-240.

levantamiento de Asturias se contuviera en las páginas perdidas de la Crónica o en otra obra, igualmente extraviada, del mismo autor.<sup>15</sup> Pero, de momento, esos textos siguen sin aparecer.

También cabe considerar, por atenernos a la información de que disponemos en el presente, que el cronista mozárabe participara de la misma idea que emana de las fuentes islámicas: los rebeldes acogidos a las montañas no tenían demasiadas posibilidades de éxito. De hecho así lo menciona cuando, al hablar del estallido de una segunda etapa de levantamientos cristianos y de la huida de sus promotores a regiones montañosas, augura al movimiento un final catastrófico en razón del hambre y los otros peligros a los que se debían enfrentar los alzados<sup>16</sup>.

Tendríamos, pues, un argumento más para concluir que es muy probable que las primeras acciones bélicas acontecidas en Asturias tuvieran mucho de espontáneas y se enmarcaran dentro de la tónica general a la que aluden las fuentes, de escapada de los cristianos a zonas montañosas y pertinacia, desde allí, en una actitud rebelde. Una acción de las muchas que se debieron registrar en la Península y que, por regla general, abocaron en el fracaso. Sería, a la inversa, el conocimiento de aquellos finales desastrosos, lo que llevaría al autor de la *Crónica Mozárabe*, a omitir el registro del levantamiento asturiano en las páginas de su obra. Y lo haría por cuanto no le mereciera la categoría de trascendente. Pero esto es sólo una hipótesis.

Desde estas perspectivas, pudiéramos afirmar que para los rebeldes de Asturias el proceso histórico que se abrió tras el levantamiento les fue sorprendentemente propicio.

## LA GUERRA OFENSIVA

Porque, efectivamente, los hispanos sublevados en el Norte poco hubieran progresado en sus designios a no ser por un motivo: la sucesión de dos momentos históricos que ellos

<sup>15</sup> Besga, *Orígenes*. A., 240.

<sup>16</sup> *Crónica Mozárabe*, 54.

supieron aprovechar con singular maestría. En efecto, todas las fuentes de la época coinciden en relatar que los cristianos norteños, tras unas empresas bélicas de signo defensivo, culminadas por él éxito gracias, podemos suponer nosotros, a una incipiente organización, orquestaron una eficaz campaña militar ofensiva al amparo de una coyuntura histórica tan adversa a sus enemigos, como favorable a ellos mismos.

Ya que como es sabido los musulmanes, culminada la conquista pero sin tiempo para rematar una apropiada ordenación del territorio hispano, atravesaron por un período de más de 15 años de desórdenes y guerras civiles a los que puso fin la llegada de un príncipe omeya. En otros términos, las fuentes de las que disponemos coinciden en describir los años que mediaron entre el 740 y el 755, como un período de doble faz: convulso en al-Andalus y alentador en el Cantábrico, aun cuando el hambre y la carestía afectara a unos y otros. Concretamente el norte peninsular, según las fuentes cristianas, vivió una etapa de frenética actividad protagonizada por Alfonso I, hijo del duque Pedro de Cantabria, y yerno de Pelayo, a quien las circunstancias –o la providencia en el sentir de la época– habían promovido, a través de la temprana muerte de Favila, a un doble caudillaje político-militar, el de Asturias y el de Cantabria.

Ese fue el tiempo en el que según la cronística asturiana, el rey Alfonso I el Católico<sup>17</sup>, en compañía y con la colaboración de su hermano Fruela, se dedicó, sistemáticamente, a recorrer a sangre y fuego el norte y sur del valle del Duero<sup>18</sup>. Dos fuentes en concreto –la *Crónica Rótense* y ‘*A Sebastián*’– afirman que atacó y conquistó más de una veintena de ciudades de reconocida importancia<sup>19</sup> además de otras de menor entidad y controvertida localización. A las antedichas menciones habría que

17 Sobre el personaje Besga, A., *Orígenes*, 186 y ss.

18 Sobre los problemas interpretativos que suscitan véase Besga, A., *Orígenes*, 258 y ss. Sobre los aspectos ideológicos Deswarthe, Th., *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-Léon (VIII-XIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 2003, 262-268.

19 “Qui cum fratre Froilane sepius exercitu mobens multas ciuitates bellando cepit”. En esa lista se mencionan entre otras: Lugo, Tuy, Oporto, Braga (con especificación de que se trataba de una sede metropolitana), Viseo, Chaves, Salamanca, Ávila, Astorga, León, Simancas, Segovia, Osma, Sepúlveda y así hasta una treintena de ciudades al Norte y al Sur del Duero (*Rotense* 13). La crónica ‘*A Sebastián*’, 13 sin hacer mención expresa del ejército contiene la misma lista de ciudades.

añadir “los castillos, con sus villas y aldeas todas” intercalados entre aquellas ciudades. Ambas crónicas coinciden, igualmente, al apuntar un mismo modo de actuación: dar muerte a los árabes y trasladar al norte a la población cristiana. En resumen, según los autores de las dos crónicas, Alfonso I se habría apropiado de todo el sistema organizativo que los musulmanes habían arbitrado tanto al norte como al sur del Duero. No es eso todo, cabe resaltar que en ambos textos y en concordancia con el tenor del discurso dominante en ellos, se recurre al vocablo “patria” para referirse a los territorios a los que Alfonso conducía a los correligionarios que encontraba. Con frase categórica los cronistas nos dicen que el rey Católico, “dando muerte a los árabes se llevó consigo a los cristianos a la patria.”<sup>20</sup>

La utilización de dicho término nos permite afirmar que, en la línea argumental que iniciara el cronista mozárabe de 754, los autores alfonsinos que ya habían señalado el inicio del proceso de “salvación de España” en el hecho memorable de Covadonga, en virtud de una acción de guerra, asimilan ahora la reconstrucción de la “patria” a la generación sistemática de hechos bélicos que permitían afianzar las bases demográficas del territorio peninsular libre de musulmanes. Esto es, ambas fuentes no han dudado en atribuir designio soteriológico al proyecto de ambos jefes militares<sup>21</sup>.

De modo que, redactados los hechos en los antedichos términos, una interpretación literal de los textos no puede sino concluir que se inscribían en un programa de gran ambición, tanto por sus aspiraciones políticas como por sus objetivos estratégicos. O lo que es lo mismo de su relato se desprende que Alfonso I programó una acción sistemática de acoso al contrario movido por la decidida voluntad de fortificar el espacio propio así como de distanciarlo del de los enemigos. Idea que se refuerza porque, en manifiesta coherencia con lo expuesto hasta aquí,

20 “...omnes quoque Arabes occupatores supradictum ciuitatum interficiens Xrispianos secum ad patriam duxit” ‘*Ad Sebastián*’, 13. La *Crónica Rótense*, 13, refiere lo mismo con otras palabras: “omnes quoque Arabes gladio interficiens, Xrispianos autem secum ad patriam ducens.”

21 Ayllet, C., *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, 31, entiende que los cronistas presentan al rey Alfonso como un liberador.

ambas crónicas dedican el capítulo siguiente a puntualizar las repoblaciones que el rey Alfonso realiza, durante estas fechas. Se trata de regiones enteras al abrigo de la cornisa cantábrica<sup>22</sup>.

Ahora bien; con frases más medidas y un designio propagandístico más atenuado, la *Crónica Albeldense* resume el reinado de Alfonso I en muchas menos líneas. Su autor refiere que el yerno de Pelayo, reinó 18 años, que hizo muchas guerras contando con la ayuda de Dios, ocupó ciudades como León y Astorga y asoló los “Campos Góticos hasta el Duero”. No hay referencia concreta a una política repobladora a no ser que se interprete como tal la frase: “extendió el reino de los cristianos.”<sup>23</sup> En concreto su autor distingue entre las dos plazas ocupadas –León y Astorga– y la extensa área del Duero asolada, aunque ambas acciones se culminaran con éxito en virtud de campañas realizadas “con la ayuda de Dios”.

En resumen, no cabe duda de que las tres Crónicas coinciden a la hora de pergeñar el acontecer de los años del reinado Alfonso I, aunque difieran en lo referente al designio del caudillo o los caudillos de las empresas militares y en el alcance de sus gestas. Porque si para todos ellos Alfonso fue el rey guerrero que dilató el dominio cristiano, para los autores de la *Rótense* y ‘*A Sebastián*’, el rey y su hermano pusieron en práctica un plan bien urdido tendente a reforzar demográficamente las tierras controladas por ellos y desalojar de musulmanes los espacios situados al sur de las mismas. Como ya he dicho, en el discurso de ambas crónicas, el reinado de Alfonso I no es sino el capítulo crucial e imprescindible de esa gesta que iniciara Pelayo en Covadonga con la proclamación del proyecto de recuperación de la patria perdida en los montes Traductinos. Proyecto que comunica a amigos y enemigos en la arenga que pronuncia momentos antes de que se desatara la batalla.

<sup>22</sup> *Rotense*, 14 y ‘*A Sebastián*’, 14.

<sup>23</sup> “Alfonso, yerno de Pelayo, reinó dieciocho años... cuando recibió el reino hizo muchas guerras con la ayuda de Dios. Además las ciudades de León y Astorga que estaban en poder de los enemigos, las ocupó victorioso. Los que llaman Campos Góticos hasta el Duero los asoló y extendió el reino de los cristianos.” *Crónica Albeldense*, XV, 3. En *Crónicas Asturiana*, traducción de Moraleja, J., Universidad de Oviedo, 1985, 247-248.

Así lo entendió Claudio Sánchez Albornoz que habló del proyecto de creación de un desierto estratégico con vistas a neutralizar eventuales amenazas posteriores. Es de sobra sabido que ese libro que llevaba por título *Despoblación y Repoblación del valle del Duero*<sup>24</sup> se difundió con rapidez, encendiendo confrontaciones historiográficas cuyos rescoldos perduran en la actualidad<sup>25</sup>, por cuyas razones continúa siendo referencia obligada en este tipo de investigaciones.

Sin embargo, analizados los hechos bélicos que narran las susodichas crónicas dentro del contexto histórico en el que se produjeron, más bien parecen la consecuencia de una eficaz actuación posibilista que el resultado de un plan estratégico orquestado de antemano. Ello por varias razones. Ante todo, insisto, porque descritos los hechos como lo hacen las Crónicas de Alfonso III, las operaciones militares del rey Católico, se ajustan a un proyecto político y estratégico de gran envergadura. Pero el caso es que nadie podía anticipar en la época, a no ser que dispusiera de facultades adivinatorias excepcionales, ni el alcance ni la duración de la crisis andalusí. Y, sobre lo anterior, habría que considerar las dificultades que entrañaba llevar a efecto un plan de las dimensiones que le atribuyen las crónicas alfonsinas. Un plan que suponía la conquista y, podemos considerar que, en muchas ocasiones, el desmantelamiento de las 20 plazas<sup>26</sup> más importantes aledañas a la Cordillera Cantábrica, junto con todos los castillos que, se entiende, completaban el sistema defensivo de los musulmanes entorno al Duero, además de las villas y aldeas de ellos dependientes.

En otros términos, el proyecto de Alfonso I tal como lo describen las crónicas alfonsinas e interpretó C. Sánchez Albornoz, requería de una caballería abultada, bien equipada y atenta de continuo a las decisiones de los caudillos militares.

24 Publicado por la Universidad de Buenos Aires en 1966.

25 Seguidor confeso de las teorías albornocianas Besga, A., hace un resumen de la polémica en *Orígenes*, 262-275.

26 Ambos textos emplean el vocablo “ciuitates”, para referirse a las plazas conquistadas, pero ‘A Sebastián’ 13 añade una expresión de alto valor significativo: “olim oppressas” (ciudades antiguamente oprimidas).

Porque no cabe ignorar que entre Cangas y Sepúlveda median unos 400 km. y 300 desde Santander. De modo que esas expediciones, realizadas a pie, requieren bastante más de 20 días y, en consecuencia, una intendencia apropiada y una compleja logística. Y, desde luego, una densidad de población capaz de nutrir las filas del ejército. O lo que es lo mismo, unas estructuras sociales como las que se pueden percibir décadas después, durante el reinado de Alfonso II.

Pero aún podemos ir más lejos, porque Claudio Sánchez Albornoz tras enunciar su tesis sobre la desertización del valle del Duero y la consiguiente recuperación demográfica del espacio cántabro-astur, se valió de ella para imaginar un efecto llamada de amplísima dimensión y muy hondo calado. Tan amplio y tan profundo que, a su juicio, gracias al mismo se lograría un rearme cultural y social del referido territorio. Según sus hipótesis llegarían en estos años monjes con sus bibliotecas y nobles con sus estructuras. Los primeros apuntalarían los principios ideológicos del reino astur y los segundos contribuirían a inaugurar el proceso de neogotización que culminaría en tiempos de Alfonso II<sup>27</sup>. Pero si bien es cierto que de las bibliotecas norteñas nos han llegado testimonios a través de las producciones literarias realizadas en las últimas décadas del siglo VIII, parte de ellas salidas de la pluma de Beato de Liébana, de los nobles y de sus peculiaridades estructurales no han quedado rastros. Menos aún en el terreno de la milicia que es el que nos interesa<sup>28</sup>.

En resumen, podemos considerar que la visión de las campañas de Alfonso I ofrecida por las dos Crónicas alfonsinas es la propia de un balance retrospectivo. Porque el rey Católico debió ser más bien el magnífico gestor de una herencia militar, política y tal vez ideológica, generada y nutrida durante los años del exilio en las montañas, que un caudillo visionario. Y, ateniéndonos a las moderadas alabanzas de la *Crónica Albedense*, concluir que fue capaz, con los instrumentos que heredó,

27 Argumentos recuperados por Besga, A., *Orígenes*, 306 y ss.

28 Bien conocida es su tesis sobre la llegada de los "filii primatum" que recuerda Besga, A., *Orígenes*, pp. 307. Ellos darían un tono goticista a los cuadros militares del ejército cántabro-astur. El problema es que siguen sin dar señales de su presencia.

de aprovechar al máximo las oportunidades que le brindaban los años de anarquía en el espacio andalusí.

Con todo y en lo que a mi me interesa; aunque podamos discutir acerca de la amplitud y profundidad de las operaciones de Alfonso I, de si se ajustaban o no a un plan previo, de si ese plan se diseñó con visión de futuro, o de si el rey implicó en él a su hermano o no lo hizo, de lo que no hay duda es de que se trató de una acción militar de cierta envergadura. Y que esa acción militar requería el concurso de unas fuerzas armadas desde luego, leales, pero además, organizadas. Unas acciones en las que participaron poblaciones autóctonas<sup>29</sup> que contaban, con el asesoramiento de expertos caudillos visigodos. La suma de ambos esfuerzos permitiría alcanzar el éxito de unas campañas que, ciertamente, superaban el nivel de meros golpes de mano. Por lo que cabe concluir que entre el año 722, fecha atribuida a Covadonga<sup>30</sup>, y 740, comienzo de los desordenes andalusíes, el proceso reordenador en los núcleos de resistencia debió experimentar un impulso importante. Sobre todo en lo que al aspecto militar se refiere.

No es desatinado suponer que los ecos de los logros asturianos se expandieran hacia el Sur peninsular, con diverso grado de intensidad, atrayendo a todos aquellos que, bien por razones socio-económicas, bien por motivos religiosos, rechazaban el dominio islámico. Y, desde luego, uno de los campos en los que el reforzamiento estructural se haría patente sería en el militar, pero siempre dentro de los límites que imponen las realidades del siglo VIII. Los tiempos venideros así lo van a demostrar, porque el casi medio siglo que faltaba para que concluyera la centuria coincidió con un periodo de afirmación andalusí gracias al advenimiento de los Omeya, durante el cual los cristianos se vieron obligados a reemprender los caminos de la guerra defensiva, eso sí, contando con los instrumentos generados en las etapas anteriores.

29 Isla, A., *Ejército, sociedad y política*, 129, recuerda que la composición étnica perduró muchas décadas dentro de los ejércitos cristianos.

30 Besga, A., *Orígenes*, 235 y ss.

# LA MEMORIA DEL 711 EN LA HISTORIOGRAFÍA CRISTIANA MEDIEVAL Y ACTUAL<sup>1</sup>

CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ  
Universidad Autónoma de Madrid

## 1. PLANTEAMIENTO

La memoria histórica es algo más que un mero recuerdo del pasado. Obedece, sobre todo, a la necesidad sociológica de interpretarlo. La interpretación del pasado puede realizarse desde perspectivas muy diversas. La más primaria y espontánea, normalmente también la más cercana al acontecimiento recordado, es la dictada por el mundo de los sentimientos. Una segunda interpretación tiene más que ver con los intereses ideológicos y la traducción del pasado en parámetros de rentabilidad política. Suele ser esta una interpretación en perspectiva, no inmediata al acontecimiento recordado, pero sí lo suficientemente cercana temporal o emotivamente a él como para proceder a una interesada lectura del mismo. Finalmente, cabe la interpretación aparentemente más aséptica, la que es fruto del interés estrictamente académico y que, desde una amplia perspectiva temporal, reclamamos los historiadores para nosotros.

No hay que decir, por supuesto, que ninguno de estos ángulos interpretativos tiene que darse necesariamente en estado puro.

---

<sup>1</sup> Este estudio forma parte del proyecto de investigación *Iglesia y legitimación del poder político. Guerra santa y cruzada en la Edad Media del occidente peninsular (1050-1250)*, financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (referencia: HAR2008-01259/HIST).

La experiencia nos dice que el sentimiento suele estar condicionado por los intereses, y éstos, por académicos que se presentan, no siempre son ajenos a los estímulos sentimentales.

En estas líneas vamos a centrarnos en la memoria histórica de un suceso sin duda decisivo para la historia peninsular, la ocupación islámica de 711 que precisamente conmemoramos este año. Vamos a ocuparnos de la perspectiva cristiana y acabaremos con una breve valoración historiográfica actual. Esta circunstancia nos permite atender a las tres posibilidades interpretativas a las que acabamos de hacer referencia. Nos detendremos, en primer lugar, en los más antiguos testimonios acerca de lo que supuso para las poblaciones cristianas de la Península la irrupción de los musulmanes. Son testimonios de mediados del siglo VIII, nacidos de comunidades que viven ya bajo su gobierno y que, sin duda, expresan puntos de vista necesariamente mediatizados por la experiencia de acontecimiento vivido personalmente o, al menos, desde la cercanía temporal.

Pero muy pronto ese acontecimiento se incorpora de modo consciente al discurso político de las legitimaciones. En el siglo IX surge la *reconquista* como categoría historiográfica al servicio de una naciente monarquía que busca en ella un mecanismo justificativo de perpetuación. El tratamiento fundamentalmente cronístico del tema se prolongará a lo largo de toda la Edad Media, aunque su capacidad de renovación prácticamente se agota en el siglo XIII.

Desde entonces, hasta hoy día, el 711 ha sido objeto de análisis interesado y en ocasiones fuertemente ideologizado. No nos corresponde hacer aquí un estado de la cuestión sobre ello, pero, eso sí, no quisiéramos concluir estas páginas con las interpretaciones anacrónicas y a veces sonrojantes de algunos historiadores y de unos pocos políticos, a veces historiadores demasiado condicionados por su ideología político-religiosa y en ocasiones políticos metidos a historiadores. Concluiremos, más bien y como indicábamos más arriba, con una brevísima indicación de por dónde va hoy día la interpretación científica del problema.

## 2. LA REACCIÓN DE LOS CRISTIANOS DE AL-ANDALUS

De la reacción de los cristianos de al-Andalus contamos únicamente con dos testimonios de autoría desconocida: la escuetísima nota que incluye la llamada *Crónica bizantino-árabe de 741* y el apasionado relato de la conocida como *Crónica mozárabe de 754*.<sup>2</sup>

En efecto, solo treinta años después de la conquista, un escritor anónimo que no estamos seguros si era originario de la zona levantina, o quizá de una de las grandes capitales andaluzas, y que, en cualquier caso, se muestra buen conocedor de la historia del Mediterráneo oriental bizantino y árabe, nos dejó una muy sumaria referencia a la conquista de la Península por los musulmanes.<sup>3</sup> Son las últimas líneas de un breve texto en el que habla de *Ulit* –al-Walid I–, que había accedido al poder según las previsiones paternas y que gobernaría nueve años. A lo largo de ellos había mostrado ser un gran estratega militar,

<sup>2</sup> Vamos a dejar a un lado un interesante testimonio literario, un himno litúrgico –*Tempore belli*–, probablemente contemporáneo o muy poco posterior a la conquista islámica, por no tratarse de una fuente propiamente historiográfica. Para su último editor, Manuel Cecilio Díaz y Díaz, no hay duda de que se trata de ‘un testimonio poético y patético de la invasión árabe, compuesto poco después de la derrota del ejército godo’; pero es que, además, su importancia radica en que estaríamos ante el primer testimonio de una lectura providencialista de la caída de la monarquía visigoda, consecuencia de los pecados de su pueblo: *Hoc peccata malum grande merentur / uere nostra, Deus, plurima, sancte; / sed nunc suppliciter poscimus omnes, / iam Clemens fámulos aspice tristes*: Manuel Cecilio Díaz y Díaz, ‘Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigóticos’, en *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, III, Murcia, 1986, pp. 443-456.

Por su parte, García Moreno, que comparte en todo el planteamiento de Díaz y Díaz, añade un comentario, ciertamente problemático, que vendría a potenciar el extraordinario interés de este texto, y es que en él, en opinión del autor, se hallaría ya en germen la idea misma de reconquista, y es que, según el himno, los vencidos experimentan ya la esperanza de que con la ayuda de Jesús la situación daría inmediatamente un vuelco que restauraría nuevamente la paz: García Moreno, L.A., ‘Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España por el Imperio árabe-islámico’, en L.A. García Moreno y M<sup>a</sup> J. Viguera Molins (eds.), *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Universidad de Alcalá, 2010, 185-186.

<sup>3</sup> El nombre con que se conoce esta crónica, bizantino-árabe, procede de la calificación que le diera Mommsen a finales del siglo XIX: *Continuatio Byzantia Arabica a. DCCXXI*, ed. Mommsen, T., en *MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA (MGH)*, AA.AA, XI, *Chronica Minora II*, 1894, 323-369. Sigue siendo referencia obligada el viejo estudio de Dubler, C.E., ‘Sobre la crónica arábigo-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Península Ibérica’, *Al-Andalus*, 11 (1946) 283-349. Cf. Díaz y Díaz, M.C., ‘La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000’, en *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, El Albir, 1976, 205-212. La mejor edición es la de Gil, J., *Corpus Scriptorum Mvzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973 [en adelante CSM], I, 7-14. Véase también Blanco Silva, R., ‘Una crónica mozárabe a la que se ha dado en llamar arábigo-bizantina de 741: un comentario y una traducción’, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 17 (1999), 153-167.

de modo que, aunque privado del favor de Dios, había sido capaz de derrotar a casi todos los ejércitos vecinos, de debilitar al Imperio bizantino mediante incursiones constantes, y de someter las islas y el territorio de la India. A continuación es cuando, en lo que se refiere a Occidente, alude de manera aséptica al derrocamiento del reino visigodo por las tropas de Muza y al sometimiento del territorio al control fiscal de los nuevos dominadores musulmanes.<sup>4</sup> El autor no repara en la respuesta de los cristianos ni se hace eco de la más mínima reacción por su parte. Tanta frialdad ha llevado a pensar que el autor de la *Crónica de 741*, que hace gala de buenos conocimientos acerca de la realidad expansiva del imperio árabe, pudo ser un cristiano no demasiado reacio a la nueva situación política, incluso de alguna manera comprometido con los nuevos dueños del país.<sup>5</sup> Nada se puede concluir al respecto, pero no deja de ser una hipótesis sugestiva que estuviéramos ante un representante de sectores acomodaticios respecto al régimen recién instaurado en la Península.

Si esta fue la sensibilidad del responsable de este primer testimonio, desde luego no lo fue en absoluto del autor de la *Crónica mozárabe de 754*.<sup>6</sup> Un clérigo cordobés o más probablemente toledano —quizá, incluso accitano, como sugiere el último editor de la crónica—<sup>7</sup> es el responsable de esta interesantísima narración. En ella la aséptica frialdad del anterior anónimo se convierte en el dramático lamento de quienes vivieron la ocupación islámica de la Península como un auténtico trauma.

4 El texto dice: *In occiduis quoque partibus regnum Gothorum antiqua soliditate firmatum apud Spanias per ducem sui exercitus nomine Musae adgressus edomuit et regno abiecto uectigales fecit* (CSM, I, 13).

5 La posibilidad de que se tratara incluso de un musulmán converso la sugirió Dubler, C.E., *op.cit.*, 331. Desde luego en otro lugar de la crónica, el autor habla de Mahoma en términos elogiosos: *... de tribu illius gentis nobilissima natus, prudens admodum uir et aliquantorum futurorum prouisor gestorum* (CSM, I, 9). Sobre este particular no hay consenso entre los especialistas. Recientemente José Carlos Martín ha apostado por la autoría de “un mozárabe convertido al Islam con amplios conocimientos de árabe, o bien por un mozárabe al servicio de algún alto funcionario de origen musulmán, afincado en Hispania, culto y poseedor de una estimable biblioteca de textos orientales”: Martín, J.C., “Los Chornica Byzantia-Arabica”, en *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*, 1 (2006). Por otra parte resultaría extraño que un musulmán negara el favor de Dios a un califa como al-Walid que, por lo demás, es tratado elogiosamente: *... cum diuino expers fauore...* (CSM, I, 13).

6 Utilizamos la reciente edición de López Pereira, J.E., *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica Mozárabe de 754. Estudio, edición crítica y traducción*, León: Centro de Estudios e Investigación ‘San Isidoro’, 2009 [en adelante CM].

7 CM, 57-59.

La visión que previamente ha dibujado el cronista acerca del reino godo no es desde luego muy negativa. Witiza, aunque pudieran perderle un poco las formas –*quamquam petulanter*–, se había aplicado durante su gobierno a rectificar la política represiva de su padre Égica, y aunque su sucesor, Rodrigo, accedió al trono mediante una revuelta, lo hizo a instancias del senado –*ortante senatu*–. Es bastante probable que nuestro cronista dispusiera del texto de la *Crónica bizantino-árabe*, al menos la descripción que hace del reinado de al-Walid I es prácticamente idéntica,<sup>8</sup> pero cuando llega al punto del sometimiento del reino godo introduce un comentario acerca de su larga historia y de su pacífica expansión durante 140 años desde los días de Leovigildo. No se explaya en el desastre militar de Rodrigo, aunque sí alude a la traición de que fue objeto –no se alude para nada a los hijos de Witiza– y a las dificultades que para la monarquía habían supuesto los enfrentamientos internos.

A partir de aquí el cuadro dibujado por el cronista no puede ser más desolador. Las tropas de Muza no solo derribaron la monarquía visigoda y sometieron España al pago de tributos, lo que hicieron es directamente devastar el país. Contaban para ello con colaboracionistas –el cronista alude concretamente a Opas, el hijo del rey Égica–, y además de arrasar ciudades a lo largo y ancho de toda la Península, no les temblaba el pulso ni a la hora de ejecutar responsables políticos ni a la de asesinar a niños y jóvenes inocentes. Fueron estos procedimientos los que permitieron a los musulmanes establecer sobre la “infeliz España” –*infelicem Spaniam*– un “reino salvaje” –*regnum efferrum*– con capital en Córdoba. El autor se siente retóricamente impedido para enumerar tan grave cúmulo de desastres padecidos por una España literalmente arruinada, pero es tal su sentimiento catastrofista que no duda en comparar el luctuoso acontecimiento con los más graves sucesos de la humanidad, entre ellos la conquista de Troya, la caída de Jerusalén o los padecimientos de los mártires romanos. Todo ello y mucho más es lo que pudo llegar a sufrir la honra de España como consecuencia de la ocupación islámica.

8 *Ibid.*, 222-224.

En este discurso hay un hecho que llama poderosamente la atención: el culto clérigo redactor de la crónica no alude para nada a la dimensión religiosa de la “ruina de España”. Los musulmanes no son descritos como enemigos de la fe cristiana, ni tampoco el autor se recrea en truculentas descripciones sobre destrucción de iglesias o persecución de clérigos. Es más, algunas páginas más adelante hablará de ilustres varones eclesiásticos que inmediatamente después de la conquista, “engrandecían la Iglesia de Dios con su predicación, sabiduría y santidad”.<sup>9</sup>

¿Quiere esto decir que el autor de la crónica, y quizá los sectores que pudiera representar, eran ignorantes de la idiosincrasia religiosa de los conquistadores? ¿O es que realmente los musulmanes no se mostraron especialmente beligerantes en este punto? Desde luego, es más que probable que en un primer momento esa beligerancia fuera de tono muy menor, pero desde luego no es razonable pensar que el culto redactor de la *Crónica de 754* fuera ignorante acerca de las características confesionales de los musulmanes y de su incompatibilidad doctrinal con el cristianismo. De hecho, sabemos que antes de finalizar el siglo VIII circulaban ya en medios mozárabes obras de propaganda antiislámica como la conocida *Historia del falso profeta Mahoma* donde se habla del “enorme error de su profecía”.<sup>10</sup> Hay que pensar más bien que los años que siguieron a la ocupación musulmana y la propia percepción que de ella tuvieron los cronistas de una generación posterior no estaba todavía

9 CM, p. 243.

10 ... *in tanto uaticinii sui errore sudaret...* Como es sabido, la *Historia de Mahomet pseudopropheta*, de autor anónimo, fue confeccionada probablemente a finales del s. VIII en al-Andalus. La conocemos porque fue copiada por Eulogio de Córdoba en su *Liber Apologeticus Martyrum* después de encontrarla en el monasterio de Leire cuando en 848 se dirigía a Pamplona (publ. CSM, II, 483-485; contamos también con la reciente versión traducida de Herrera Roldán, P., *Obras completas de san Eulogio de Córdoba*, Madrid: Akal, 2005, pp. 203-204). Una versión mucho más breve de esta *Historia* –si es que no se trata de una segunda biografía– es la que reproduce Álvaro en su epístola VI como la *Adnotatio Mammetis Arabum principis* (publ. CSM, I, 200-201; también contamos con versión traducida: del Cerro Calderón G., y Palacios Royán, J., *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1997, 93-94). Sobre esta cuestión, véase, entre otros, Díaz y Díaz, M.C., “Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 45 (1970), 150-159, y García Moreno, L.A., “Elementos de tradición bizantina en dos *Vidas de Mahoma* mozárabes”, en I. Pérez Martín y P. Bádenas de la Peña (eds.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid, CSIC, 2004, 247-271. Concretamente para este último autor, el responsable de la *Crónica mozárabe de 754* no sería, sin embargo, ni entusiasta ni profundo conocedor de la civilización islámica (*Ibid.*, 253).

impregnada de una clara ideología religiosa. La respuesta a la conquista era en círculos significativos de la mozarabía peninsular la del rechazo a la ocupación militar y a la pérdida de la autonomía política, pero el plano religioso quedaba en un muy segundo plano. Por eso el texto no busca explicaciones morales del desastre, y aunque obviamente culpabiliza a los musulmanes de él, no hay necesidad de presentarlos claramente como los más indeseables de los enemigos de Dios.<sup>11</sup>

El hecho es tanto más sorprendente cuanto que la tradición visigótico-isidoriana está transida de sentimientos providencialistas<sup>12</sup> e incluso todo parece indicar que un himno litúrgico en respuesta a los sucesos del 711 se expresa en términos providencialistas.<sup>13</sup> Pero también sorprende porque para la fecha en que se redacta la *Crónica mozárabe* existía ya en medios cristianos ajenos a la Península, una conciencia clara de que concretamente la invasión musulmana era la providencial consecuencia de los pecados de los cristianos que allí vivían. En estos términos viene a expresarse el famoso evangelizador de los germanos, san Bonifacio, que en 746 enviaba una carta –en realidad todo un tratado– al rey Etelbaldo de Mercia en la que le advertía que la vida disoluta de los anglos y sus depravadas costumbres sexuales los convertían en vulnerables en el combate, débiles en la fe, poco honorables ante los hombres y nada amables a los ojos de Dios. Y para demostrarlo, el prelado le pone el ejemplo de lo que ha sucedido en España, Provenza y Borgoña, donde sus gentes se habían apartado de Dios entregándose a la fornicación, y el

11 Para López Pereira, sin embargo, la crónica en algunos de sus pasajes posteriores muestra ya indicios de una previsible derrota final de los árabes a manos de los cristianos asistidos por su Dios (CM, 39). Creemos, no obstante, que los indicios no son suficientemente significativos, al menos no tanto como para definir de 'providencialista' el relato, tal y como hace el mismo autor páginas más adelante (*Ibid.*, 45).

12 Sánchez Salor, E., "El providencialismo en la historiografía cristiano-visigótica de España", *Anuario de Estudios Filológicos*, 5 (1982), 179-192. Un ejemplo típico de esta visión providencialista que interpreta la destrucción de unos pueblos por otros como castigo divino por la impiedad y de las costumbres lascivas de los vencidos, nos lo proporciona el texto introductorio al canon LXXV del IV concilio de Toledo de 633: '... De aquí procede el que la ira del cielo haya trocado muchos reinos de la tierra de tal modo que a causa de la impiedad de su fe y de sus costumbres, ha destruido a unos por medio de otros. Por lo cual también nosotros debemos guardarnos de lo sucedido a estas gentes para que no seamos castigados con una repentina desgracia de esta clase, no padezcamos pena tan cruel' (Vives, J., con la colaboración de T. Marín Martínez y G. Martínez Díez, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, 218). Cit. García Sanjuán, A., "Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 53 (2004), en especial, 104-105.

13 Véase más arriba nota 2.

juez omnipotente les había aplicado las correspondientes penas vengadoras a través de la invasión de los sarracenos.<sup>14</sup>

### 3. LOS IDEÓLOGOS DE LA *RECONQUISTA*

La dimensión religiosa con incorporación de explicaciones moralizantes y un tratamiento de los musulmanes como auténticos enemigos de Dios, es la que aparece en la Península más adelante y sirve para pertrechar ideológicamente la nascente resistencia cristiana de Asturias a partir del siglo IX. Fue efectivamente en los aledaños del trono ovetense donde en el transcurso de esa centuria nace, y lo hace al impulso de la migración cristiano-andalusí hacia el norte, la idea político-religiosa de *reconquista*. Nace la idea pero obviamente no la palabra que, como definición historiográfica, es relativamente reciente.<sup>15</sup>

La noción de *reconquista* está ya implícita en el llamado *Testamento de Alfonso II*, el documento que contiene la dotación de la iglesia de San Salvador de Oviedo realizada por el monarca en 812,<sup>16</sup> y, sobre todo, queda bien perfilada en el ciclo

14 ... *Sicut aliis gentibus Hispaniae et Prouinciaie et Burgundionum populis contigit; quae sic a Deo recedentes fornicatae sunt, donec iudex omnipotens talium criminum ultrices poenas per ignorantiam legis Dei et per Sarracenos venire et seivire permisit: MGH, ES, I, Berlín, 1916, doc. 73,146-155 (la cita en p. 151).*

15 Martín Ríos Saloma, F., "De la Restauración a la Reconquista. La construcción de un mito nacional. (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)", *En la España Medieval*, 28 (2005), 379-414; Id., "La Reconquista: génesis de un mito historiográfico", *Historia y gráfica*, 30 (2008), 191-245; Id., *La reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Marcial Pons-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

16 El documento, del que se conservan tres versiones de diversa cronología, fue publicado por Antonio Floriano Cumbreño, *Diplomática española del período astur (718-910)*, Oviedo, 1949, I, doc. 24, y posteriormente por Santos García Larragueta, *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, Oviedo, 1962, doc. 2. Con independencia de valoraciones de tipo formal, bien de carácter paleográfico o diplomático, sobre las que caben todo tipo de interpretaciones (véase Álvarez, M.L., *El Reino de León en la Alta Edad Media, VIII. La documentación real astur-leonesa, 718-1072*, León, 1995, 98-101), la autenticidad histórica del documento ha sido también objeto de discusión, aunque la mayor parte de los especialistas no dudan de ella. Sí lo hizo naturalmente en su día el hipercriticismo de Lucien Barrau-Dihigo atribuyendo su autoría al siglo XI (Barrau-Dihigo, L., "Étude sur les actes des rois asturiens, 718-910", *Revue Hispanique*, 52, 1921; ed. española: *Historia política del reino asturiano, 718-910*, Gijón, 1989, 80). En cambio, su primer editor crítico, Floriano Cumbreño, no cuestionó la originalidad histórica del documento (*ob. cit.*, I, 132-141). Tampoco lo hacen hoy la mayoría de los especialistas, aunque desde luego puedan plantearse algunas muy ligeras matizaciones (Fernández Conde, F.J., *El Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo*, Roma, 1971, 119-123; Id., *La Religiosidad Medieval*, 384). Cf. Ruiz de la Peña J.L., "La realeza asturiana y la formulación del poder regio", *En la época de la monarquía asturiana. Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, Oviedo, 2002, 164 y n. 4.

historiográfico de Alfonso III, un conjunto de crónicas –la *Crónica Albeldense*, la mal llamada *Crónica Profética* y la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones, rotense y ovetense– redactadas en los años finales del siglo IX.<sup>17</sup>

La naciente visión de la *reconquista*, que convierte a los monarcas asturianos en los legítimos sucesores de los reyes visigodos, llamados a recuperar la unidad de la vieja patria hispana restituyendo a la Iglesia su papel prevalente en ella, hace, como no podía ser de otro modo, su particular lectura de la invasión islámica del 711. Esa lectura comporta tres elementos que vienen a articular el edificio ideológico de la *reconquista*. En primer lugar, la agresión de 711 forma parte de la pedagogía providencialista del plan de Dios: es la medicina traumática pero necesaria para poder reconducir la empecatada decadencia moral del pueblo cristiano. En segundo lugar, y dentro de ese mismo plan providencial, la respuesta cristiana, querida y alentada por Dios, se halla recubierta de un halo sacralizador que afecta al caudillo que la lidera y a la inevitable guerra sanadora que comporta. En tercer y último lugar, esa agresión y su sagrada respuesta son el punto de partida de una reconquista que no es sino la restauración de la unidad del pueblo cristiano en torno a su Iglesia y frente a los irreconciliables enemigos de Dios.

### 3.1. El 711 en el marco del providencialismo

El *Testamento de Alfonso II* dejaba ya muy claro que los musulmanes no habían sido sino el instrumento providente de Dios para ejecutar el castigo que merecía la empecatada jactancia en que había incurrido el pueblo de los godos. Ciertamente la monarquía visigoda, en otro tiempo gloriosa, había caído en el pecado de orgullo atribuyéndose a sí misma, prescindiendo de Dios, los méritos de esa gloria, y Dios quiso responder convirtiendo la “espada de los árabes” –*arabicum gladium*– en el instrumento de su purificador castigo. Era esta una vieja idea heredada del Antiguo Testamento: el pueblo elegido era

<sup>17</sup> Utilizaremos la edición de Gil Fernández, J., Moraleja, J.L., y Ruiz de la Peña, J.I., (eds.), *Crónicas Asturianas*, Universidad de Oviedo, 1985 (en adelante CA).

propenso a apartarse de su fidelidad a Dios y eran normalmente los enemigos paganos del pueblo de Israel los encargados de ejecutar el correspondiente y siempre justo castigo divino.<sup>18</sup> En este caso, como en el de la mayoría de los elementos que componen esta nueva construcción ideológica, el factor de la intelectualidad cristiano-mozárabe inmigrante fue decisivo. Pensemos en que la idea de la instrumentalización divina del pueblo árabe con fines purificadores la encontramos ya, justificada sobre una cita del profeta Habacuc, en la *Historia del falso profeta Mahoma* a la que ya hemos tenido ocasión de aludir,<sup>19</sup> aunque los precedentes son, como ya sabemos, anteriores.

Esta visión providencialista de la acción musulmana se hace todavía más patente en las crónicas alfonsinas del final de la centuria. Concretamente la *Crónica de Alfonso III* hace de la corrupción del rey Witiza y de sus obispos la antesala explicativa del pecado colectivo de los godos que trae inevitablemente consigo la invasión de los sarracenos. Ambas versiones de la crónica son en este punto absolutamente coincidentes. Nos dicen que tras el fallecimiento de Égica en 711 Witiza vuelve a Toledo para ocupar el trono. El rey era un hombre deshonesto y de escandalosas costumbres, acabó con los concilios y la promulgación de cánones, tomó numerosas esposas y concubinas, y para que la Iglesia no se opusiera a su corrupción, decidió implicarla en ella ordenando a obispos, presbíteros y diáconos que tomaran esposa. Y esto —añaden— fue la causa de la perdición de España —*Spanie causa pereundi*—, y puesto que reyes y sacerdotes pecaron contra el Señor, perecieron todos los ejércitos de España por la espada de los sarracenos.<sup>20</sup>

Curiosamente esta personalización del pecador y el desplazamiento de la materia de pecado, que acabará haciendo fortuna

18 Es la lógica deuteronomista de que hablan los biblistas, González Lamadrid, A., *Las tradiciones históricas de Israel*, Estella: Verbo Divino, 20002.

19 '... A sus creyentes [Mahoma] les ordena tomar las armas y, con una especie de nuevo celo por su fe, les manda pasar a cuchillo a sus enemigos. También por un oculto designio de Dios, quien tiempo atrás había dicho por medio de un profeta: *He aquí que suscitaré sobre vosotros a los caldeos, pueblo cruel y arrebatado, que recorre las anchuras de la Tierra para apoderarse de moradas ajenas; sus caballos son más veloces que los lobos del atardecer y su rostro abrasador como viento, para castigar a los fieles y reducir a desierto la Tierra* (Ha 1:6-9), les permitió hacer daño...' (Herrera Roldán, *San Eulogio*, 203).

20 CA, pp. 118-121 y 198-199.

frente a la más etérea versión primitiva, no proviene de círculos intelectuales próximos al mozarabismo sino que se trata de algo mucho más cercano al ambiente moralizante y monástico de la corte de Luis *el Piadoso*.<sup>21</sup> No en vano la primera vez que encontramos documentado este planteamiento, y de donde sin duda lo adoptó la historiografía alfonsí, fue del *Chronicon Moissiacense*, un primitivo texto compuesto en la Septimania carolingia a comienzos del siglo IX, probablemente en el contexto moralizante al que acabamos de aludir. En él se trata de la historia de los francos hasta 818, con alusiones expresas a la caída del reino visigodo, la conquista islámica y la ulterior reacción carolingia. Es aquí donde por primera vez encontramos una alusión al comportamiento moral de Witiza como responsable del castigo divino que supone la invasión islámica.<sup>22</sup>

Los musulmanes, brazo ejecutor de la justicia divina, actúan con contundencia aniquiladora destruyendo el ejército que inútilmente interpuso el rey Rodrigo, último monarca de los visigodos. El tratamiento que las crónicas de Alfonso III dan a este último no es tampoco nada benigno. La *Rotense* nos dice que Rodrigo, hombre guerrero, fue ungido a la muerte de Witiza, pero España, en su época, caminó hacia una iniquidad mayor si cabe. La *Ovetense* especifica que “anduvo en los pecados” de Witiza, y ambas hacen de la traición de sus hijos, cómplices de los sarracenos, la respuesta ante la corrupta personalidad de Rodrigo.<sup>23</sup> La traición es, pues, la

21 de Jong, M., *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, 2009.

22 *His temporibus, in Spania super Gothos regnabat Witicha, qui regnavit annis VII et menses III. Iste deditus in feminis, exemplo suo sacerdotes ac populum luxuriose vivere docuit, irritans furorem Domini. Sarraceni tunc in Spania ingrediuntur, Gothi super se Rudericum Regem constituent. Rudericus rex cum magno exercitu Gothorum Sarracenis obviam it in praelio; sed inito praelio, Gothi debellati sunt a Sarracenis. Sicque regnum Gothorum in Spania finitur. Et infra duos annos Sarraceni pene totam Spaniam subiiciunt.* Lafuente y Alcántara, E., *Ajbar Machmuð. Colección de tradiciones*, Madrid, 1867, 165. Entre tanto, en ambientes mozárabes, todo lo más se detecta una difusa atribución a pecados en general como factor explicativo de la invasión: Claude, D., ‘Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches (711-725)’, *Historisches Jahrbuch*, 108 (1988), 349.

23 El tema de la traición de los hijos de Witiza, llamado a tener tanta fortuna historiográfica en crónicas árabes y cristianas, es de aceptación muy problemática. Amancio Isla en varios de sus estudios ha abordado el tema de la mala imagen de Witiza y sus herederos y su proyección interesada. Véase, por ejemplo: Isla Frez, A., “Los dos Vitizas. Pasado y presente en las crónicas asturianas”, en M<sup>o</sup>J. Hidalgo, D. Pérez y M.J.R. Gervás (eds.), ‘Romanización’ y ‘reconquista’ en la Península Ibérica: nuevas perspectivas, Universidad de Salamanca, 1998, 303-316; Id., “Conflictos internos y externos en el fin del reino visigodo”, *Hispania*, 211 (2002), 619-636; *Ejército, sociedad y política en la Península Ibérica entre los siglos VII y XI*, Madrid: Ministerio de Defensa-CSIC, 2010, 126.

causa inmediata de la invasión,<sup>24</sup> pero fueron los pecados del rey –y de los obispos, subraya la *Ovetense*– los que acabaron contaminando al conjunto del pueblo y haciendo inevitable su derrota frente a los musulmanes, y es que Dios abandonaba a quienes previamente le habían abandonado a él, y al abandonarles les obligaba a dejar su “deseable tierra”: *ne auitarent terram desiderauilem*.<sup>25</sup>

El destierro de los godos viene a subrayar una evocación bíblica que se hace paradigmática en la llamada por Gómez Moreno *Crónica Profética*. No se trata realmente de una crónica sino de un breve añadido a la *Crónica de Albelda* conteniendo una profecía acerca de la pronta expulsión de los musulmanes de la Península, construida sobre un pretendido texto del profeta Ezequiel (Ez 38); el texto bíblico es sometido a una forzada e imaginativa exégesis según la cual Ismael, padre de los árabes, habría sido llamado por Dios para destruir a Gog, un personaje bíblico que vendría a ser la prefiguración del pueblo de los godos, aunque más tarde, las infidelidades de Ismael harían que Dios encargara ahora a un rehabilitado Gog destruir a los ismaelitas “en los confines de Libia”. Godos y árabes se convertían así en meros instrumentos en manos de Dios para materializar a través de sus combates su acción providente.

### 3.2. El 711 y la respuesta sagrada

Pero si la invasión islámica era fruto de la providencia y se inscribía en los planes eternos de Dios, es lógico pensar que la respuesta cristiana, también querida y auspiciada por él, formara parte de esos planes. Al fin y al cabo, Dios deseaba castigar el pecado de los suyos pero no hacerles desaparecer; por ello, como lo subraya el *Testamento de Alfonso II*, de la nueva plaga aleccionadora Dios libra al “resto justo” de su pueblo suscitando en

24 Para Claude la razón de que llegara a fraguar la leyenda de la traición obedece a lo inexplicable que debió resultar para los contemporáneos la rapidísima caída del reino hispano-visigodo: Claude, ‘Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches (711-725)’, 350.

25 CA, pp. 120-123 y 200-201.

26 ... *ex qua peste, tua dextera Christe famulum tuum eruisti Pelagium, qui in principis sublimatus potentia, uictorialiter dimicans hostes perculit et christianorum asturumque gentem uictor sublimando defendit...*

él un caudillo vencedor, Pelayo.<sup>26</sup> La consecuencia es evidente: aquella respuesta liderada por Pelayo y continuada en sus sucesores se convertía en una acción sagrada.

De este modo la noción de *reconquista*, en cuanto reacción a la iniciativa conquistadora de los musulmanes, quedaba sacralmente legitimada, y los cristianos, como dice ya la primitiva *Chronologia regum gothorum*, “día y noche afrontan la batalla y cotidianamente luchan, hasta que la predestinación divina ordene que los sarracenos sean cruelmente expulsados”.<sup>27</sup>

Esta sacralización de la *reconquista* cuenta con toda una serie de manifestaciones de extraordinario interés y que acaba perfilando el andamiaje ideológico en el que descansa. Para empezar, su líder, el rey astur, lo es no tanto de un pueblo concreto como de los cristianos amenazados por los enemigos de su fe. Este matiz de “cristianos”, no godos ni astures, contra musulmanes, aparece ya, aunque sin alusión a un caudillaje concreto, en la *Chronologia regum gothorum* que en su colofón final, al que acabamos de aludir, dice claramente que son los cristianos quienes cotidianamente y hasta que Dios quiera sostienen la lucha contra los sarracenos.<sup>28</sup> La misma idea, aunque matizada, y ya en referencia a un caudillaje preciso, la encontramos en el

27 ... Istius tempore era DCCLII farmalio terre Sarraceni euocati Spanias occupant regnumque Gotorum capiunt, quem adhuc usque ex parte pertinaciter possedunt. Et cum eis Christiani die noctuque bella iniunt et cotidie confligunt dum predestinatio usque diuina dehinc eos expelli crudeliter iubeat. Amen (CA, p. 171). La *Chronologia regum gothorum* es, junto al *Chronicon Moissiacense*, uno de los viejos cronicones procedentes de la Septimania carolingia anteriores a la historiografía del ciclo de Alfonso III. La *Chronologia* concretamente es una obra compuesta en los años inmediatamente anteriores al 800. Se trata de un breve resumen de los reyes godos desde Atanarico (s. IV) a Rodrigo. Sus fuentes son san Isidoro y la *Historia Wambae* de san Julián de Toledo. Contiene una interesante alusión a Mahoma y esta sumaria descripción del combate de los cristianos contra los musulmanes a la que estamos refiriéndonos. El texto, que finaliza con una alusión al gobierno de Carlomagno como rey de los francos y patricio de Roma, se nos conservó a través de un códice de Moissac hoy perdido y un manuscrito vaticano. El contenido de esta primitiva crónica se integró en el corpus de materiales que constituyen la *Crónica de Albelda*, figurando allí con el nombre de *Ordo gentis gothorum*: Barbero, A., Vigil, M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, 240-241; Martin, G., “La chute du royaume visigothique d’Espagne dans l’historiographie chrétienne des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 9 (1984), 212-213. Hay que decir, en cualquier caso, que la crítica actual afirma sin ambigüedades que “las fuentes hispánicas entre el siglo IX y buena parte del XI pasan por alto completamente la figura de Carlomagno, que en vano se buscará, por ejemplo, en el ciclo de crónicas de Alfonso III, en los manuscritos cronísticos de esta época, en la documentación o en los primitivos textos analísticos”; en este sentido, “la sección gótica de los *Chronica Albeldensis* que se cierra con la mención del rey franco” podría ser el resultado de una copia emilianense de la segunda mitad del siglo XI: Bautista, F., “Memoria de Carlomagno: sobre la difusión temprana de la materia carolingia en España (siglos XI-XII)”, *Revista de Poética Medieval*, 25 (2011), 47-109, referencias en 51 y 57.

28 Véase nota anterior.

*Testamento de Alfonso II*: Pelayo abate a los enemigos y defien-  
de al pueblo cristiano y astur, dándoles la gloria.<sup>29</sup>

En segundo lugar, la guerra dirigida por el caudillo es una guerra sacral, en la que éste no hace sino seguir la guía de Cristo. Un himno dedicado a Alfonso III en la Albeldense lo pone claramente de manifiesto:

... Puesto en la cima del reino, de gloria guerrera dotado,  
ilustre contra los astures, valiente contra los vascones,  
castigador de árabes y protector de los ciudadanos,  
a tal príncipe *sagrada victoria* le sea dada,  
ayudado por la guía de Cristo siempre esclarecido,  
álcese vencedor en el siglo, brille él en el cielo,  
honrado aquí con el triunfo, dotado allí del reino. Amén<sup>30</sup>

Evidentemente no hay victoria sagrada sin que la guerra que la preceda sea también sagrada. Los milagros de Dios se hacen patentes desde la jornada de Covadonga. Allí, en el monte Auseva, Pelayo y sus seguidores son capaces de sobreimponerse milagrosamente a las acciones destructoras de sus enemigos. En la jornada de Covadonga 187.000 musulmanes fueron presa de la “venganza del Señor”, una cifra sólo superior en dos mil hombres a los 185.000 asirios de Senaquerib que, según el segundo libro bíblico de los Reyes, fueron aniquilados por el Ángel de Yahvé por haberse atrevido a amenazar Jerusalén.<sup>31</sup>

En tercer lugar, y por eso mismo, porque se trata de una guerra sacral, es también una guerra meritoria: sumarse a las iniciativas bélicas del caudillo es meritorio ante Dios. El *Testamento de Alfonso II* parece aludir a ello cuando dice que los que colaboran en “la restauración de tu casa alcancen el perdón de todos sus pecados”.<sup>32</sup> La interpretación no debe asombrar-

<sup>29</sup> Véase nota 16.

<sup>30</sup> La cursiva subraya la idea clave: *Cui principi sacra sit uictoria data* (CA,158 y 229).

<sup>31</sup> 2 Re 19:35-36; cit. 2Mc 8:19 y 15:22. Véase Zabalo Zabalegui, F.J., “El número de musulmanes que atacaron Covadonga: los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas”, *Historia, Instituciones y Documentos*, 31 (2004), 715-728.

<sup>32</sup> ... *ut cuncti qui hic operantes ad recuperacionem domus tue obedientes extiterunt, suorum omnium abolitione excipiant peccatorum...* Para Bronisch es claro que la palabra ‘domus’ se utiliza en sentido de institución eclesial, según la tradición visigoda e incluso astur: Bronisch, A. P., *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada, 2006 (orig. alemán 1998), 165-166.

nos: es la voluntad misericordiosa de Dios la que origina el combate, y según los teóricos cristianos de al-Andalus, como Eulogio de Córdoba, combatir al islam supone alcanzar la máxima corona, y sin duda lo que es aplicable a los mártires voluntarios es extrapolable a los combatientes activos.<sup>33</sup>

Pues bien, en cuarto lugar, un caudillo de estas características finalmente se convierte en santo. El himno de Alfonso III del Albeldense, al que ya hemos aludido, recoge claramente la vinculación entre victoria militar y santidad:

... ayudado por la guía de Cristo siempre esclarecido,  
álcese vencedor en el siglo, brille él en el cielo,  
honrado aquí con el triunfo, dotado allí del reino.

Por su parte, la Crónica de Alfonso III, en sus dos versiones, nos presenta un hecho milagroso con motivo de la muerte de Alfonso I: la aparición de un coro angélico que proclama el

33 González Muñoz, F., “En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX”, C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse (eds), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, 2008, 26. El siguiente texto de Eulogio de Córdoba es suficientemente expresivo: “... de la misma manera que no carece de culpa maldecir a los justos, perseguir a los piadosos y maquinar la desgracia de los elegidos, creo que es muy meritorio abatir a los impíos, enfrentarse a los enemigos de la Iglesia, preparar la guerra a los infieles y hacer caer con la espada del Verbo de Dios a los adversarios de la Fe”, de suerte que al levantarnos conforme dice el salmista (Sal 139:19-22), armados con un santo odio contra los que detestan a Dios, no nos preocupemos por la enemistad de aquellos que tienen la impiedad por amiga. En efecto, la doctrina de los santos Padres no permite que queden sin culpa quienes con un malvado silencio se muestran inactivos respecto a las doctrinas de los herejes, no salen al paso de los enemigos de la Fe o no ejecutan en su celo hacia el Creador un castigo contra los herejes, Eulogio, *Memoriale sanctorum*, I, 20; publ. Herrera Roldán, *San Eulogio*, 87.

En cualquier caso, el carácter meritorio de una guerra sacralizada no es extraño a la mentalidad del momento. Lo vemos ya en la llamada *Epistola consolatoria ad pergentes in bellum*, una predicación para el ejército que se nos ha conservado en un manuscrito del siglo IX, redactado en notas tironianas, la caligrafía propia de Tirón, el liberto de Cicerón encargado de recoger por escrito sus discursos. Se trata de un texto difícil de ubicar contextual y cronológicamente, aunque todo apunta al mundo franco-carolingio y a sus enfrentamientos con los musulmanes en el siglo VIII o IX, Bronisch, A. P., *Reconquista y guerra santa*, 257-263. Pues bien, en este texto queda plenamente explicitada –de manera excepcional para la época– la idea del martirio cristiano como fruto de un combate por Dios: *praelium Christi*, referencia única con anterioridad a la primera cruzada. Se llega a afirmar que caer en un combate de estas características, siempre mejor que salir indemne, es automáticamente recompensado por Dios en la vida eterna: ... *Scitis, quia ibi corpus suum et animum propter Deum tradiderit, absque dubio aut hic in praesenti saeculo, si vicerit, coronatur, aut, quod multum melius est, si pro Deo animam suam tradiderit aut corpus suum usque ad mortem, sciat se sine dubio lucrum facere anime suae et remunerationem de labore suo in aeternum vitam apud dominum recipere et in paradise cum ceteris heredibus requiescere...* (*Ibid.*, 258-259, nota 75).

descanso eterno del justo fallecido.<sup>34</sup> Rasgos de santidad aparecen también en la descripción que de Alfonso II hace la *Crónica de Alfonso III*,<sup>35</sup> y Ordoño I es también recibido por los coros angélicos a la hora de la muerte.<sup>36</sup> Son precisamente los reyes más comprometidos en su esfuerzo reconquistador aquellos en los que aparece de manera más evidente la vinculación con la santidad. Para Bronisch, estamos ante una novedad respecto al período visigodo en que se rezaba por los reyes: ahora hay certeza de que han alcanzado la santidad.<sup>37</sup>

### 3.3. El 711 y la restauración de la Iglesia

En el núcleo central de la llamada *Crónica Albeldense* se dice expresamente que en tiempos de Alfonso III *eclesia crescit et regnum ampliatur*.<sup>38</sup> A partir de este momento se establece una ecuación Iglesia-reino que no hay que interpretar en clave de agustinismo político, sino más bien en términos cesaropapistas:

34 La versión *rotense* dice así: “Y no callaré un milagro que en verdad sé que ocurrió. Como hubiera exhalado su espíritu durante el silencio de la noche cerrada, y como los oficiales palatinos velaran su cuerpo, súbitamente se oyó por todos en los aires la voz de los ángeles que cantaban: *He aquí cómo desaparece el justo y nadie repara en ello; y los varones justos desaparecen y nadie se da cuenta en su corazón. De la presencia de la iniquidad ha sido apartado el justo; en la paz estará su sepultura [Is 57:1].* Sabed que esto es verdad, y no lo reputéis fabuloso; de otro modo hubiera preferido callar antes que contar falsedades” (CA, 132-135 y 208-209). El pasaje, sin duda, se encuentra inspirado en los *Diálogos* de Gregorio Magno, concretamente en el pasaje del libro III que narra la muerte de Hermenegildo, mártir de la fe: “Pero para mostrar su verdadera gloria, no faltaron tampoco los milagros celestiales. Así, en el silencio de la noche, junto al cuerpo del mencionado mártir y rey –rey verdaderamente por ello mismo, por haber sido mártir– empezaron a oírse cánticos de salmos. Y cuentan también algunos que allí mismo, en las horas nocturnas, se veían lámparas encendidas. Y por ello vino a suceder que su cuerpo acabó siendo debidamente venerado, como el de un auténtico mártir, por todos los fieles”: Gregorio Magno, *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios (Diálogos)*, Ed. Galán, P.J., Madrid, 2010, 184. No deja de ser significativo que el cronista se inspire en el relato de un santo mártir: Alfonso I, en cuanto campeón de la lucha reconquistadora, obtiene la consideración de la santidad martirial a la hora de su muerte.

35 La versión *rotense* dice así: ‘El dicho rey Alfonso llevó por mucho tiempo una vida llena de gloria, casta, púdica, sobria e inmaculada, y en buena vejez, tras 52 años de reinado, dejó marchar al cielo su santísimo espíritu. Y el que en este siglo llevó santísima vida, ése descansa en Oviedo en su tumba’ (CA, 142 y 214).

36 Así lo expresa también la *Crónica de Alfonso III* en su versión *ovetense* cuando dice: “El rey Ordoño ya nombrado, terminado el decimosexto año de su reinado, víctima de la enfermedad de la podagra, murió en Oviedo, y fue sepultado en la Basílica de Santa María. Felices tiempos tuvo en su reinado. Feliz está en el cielo. Y el que aquí fue muy amado por el pueblo, ahora se alegra con los santos ángeles en los reinos celestes, por gracia de Nuestro Señor Jesucristo, que con Dios Padre y el Espíritu Santo vive en unidad de divinidad y es glorificado siempre, por los inacabables siglos de los siglos” (CA, 149 y 221).

37 Bronisch, A, P., *op.cit.*, 192-193.

38 CA, 176 y 251.

la Iglesia, su restauración, su viabilidad expansiva, dependían del crecimiento del reino. Existe todo un planteamiento de subsidiaridad, una vinculación necesaria y dependiente que la *Crónica de Alfonso III* no hace sino subrayar cuando identifica el plan de resistencia de Pelayo con la “salvación de la Iglesia”,<sup>39</sup> o cuando pone en boca del mismo caudillo el símil de la luna eclipsada y la Iglesia transitoriamente apagada por la agresión de los musulmanes.<sup>40</sup> Los ejemplos podrían multiplicarse. Pero no es necesario. La idea que subyace es clara, la de la incompatibilidad de la restaurada dignidad de Cristo y de su Iglesia con la presencia calamitosa de los musulmanes en el territorio peninsular. En estos términos exactamente se expresa la versión *rotense*,<sup>41</sup> y con otros parecidos lo hace la llamada *Crónica profética*: “bajo la protección de la divina clemencia, el territorio de los enemigos mengua cada día, y la Iglesia del Señor crece para más y mejor”.<sup>42</sup>

Los enemigos de Dios, los agresores de 711, son también los enemigos de la Iglesia y del reino. Toda la lógica de la *reconquista*, fundamentada en el discurso de la cronística alfonsina, no es más que un eco del temprano ruego a Dios que inmortalizaron los redactores del *Testamento de Alfonso II*: “que con tu mano victoriosa nos hagas vencedores sobre los adversarios de la fe”.<sup>43</sup>

### 3.4. El 711 y la cronística plenomedieval

De este modo, el ciclo historiográfico alfonsino venía a consagrar una versión oficial de la invasión musulmana y de la respuesta cristiana a ella que no harían sino repetir durante

<sup>39</sup> CA, 122 y 202.

<sup>40</sup> CA, 129 y 205. El símil se encuentra en la versión *ovetense* de la crónica. A los efectos que analizamos no resulta relevante que esta dramatizada escena del dialogo de Oppa con Pelayo, el llamado “discurso de Covadonga” sea una pieza independiente anterior o posterior al cuerpo de la crónica: defienden la primera postura Arsenio Dacosta (Dacosta, A., “¡Pelayo vive! Un arquetipo político en el horizonte del reino asturleonés”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 10, 1997, 121-123) y Bronisch, (Brosnich, A. P., *op.cit.*, pp. 321-348 y 375); piensa, en cambio, que es una interpolación ligeramente posterior Patrick Henriet (Henriet, P., ‘L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique’, *Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte*, Band 29/1, 2002, 203-208).

<sup>41</sup> ... quantum cresceat Christi nominis dignitas, tantum tabesceat Caldeorum ludibrosa calamitas... CA, 130 y 206.

<sup>42</sup> ... Sicque protegente diuina clementia inimicorum terminus quoddidie defecit et ecclesia Domini in maius et melius crescit (CA, 188 y 262). La relación entre este texto y el anterior de la *rotense* es evidente.

<sup>43</sup> ... et uictrici manu contra aduersarios fidei uictores efficias... (García Larragueta, *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc. 2, 6).

siglos los discursos narrativos de las crónicas elaboradas desde el poder político. Con todo, la debilidad de la tradición cronística peninsular, no permite que podamos retomar el tema de la respuesta a la invasión islámica del 711 hasta el siglo XII, y entonces únicamente dos crónicas, la *Historia Silense* y la *Crónica Najerense* se harán eco de ella.

Dejamos conscientemente a un lado otro texto probablemente confeccionado en la primera mitad del siglo XII, la llamada *Chronica gothorum pseudo-isidoriana*, dada su más que probable dependencia de fuentes árabes y, en particular, del *Ajbâr Mulûk al-Andalus* de al-Râzî, muerto en 955.<sup>44</sup> De hecho, el relato de la invasión islámica con el que concluye la obra, evita, desde una calculada asepsia, toda valoración moral del tema, apareciendo la figura de Witiza como especialmente bien considerada.<sup>45</sup> La obra, en cualquier caso, se compone desde el desconocimiento del ciclo historiográfico alfonsino, pero está enriquecida, eso sí, con tradiciones orales de origen árabe, algunas de las cuales, como la conocida leyenda del conde don Julián, estarían llamadas a demostrar una tozuda persistencia.<sup>46</sup>

No pensemos, sin embargo, que ni la llamada *Historia Silense* ni la *Crónica Najerense* aportan nada realmente novedoso en lo tocante al tema que abordamos. La *Historia Silense* es un complejo texto elaborado por un culto clérigo leonés a comienzos del siglo XII.<sup>47</sup> Se han barajado varias identificaciones de autoría pero no podemos concluir nada de manera

44 Véase González Muñoz, F., *La Chronica gothorum pseudo-isidoriana* (ms. Paris BN 6113). Edición crítica, traducción y estudio, A Coruña, 2000. Cf. la perspectiva al respecto de García Moreno, L.A., "Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España", 200-204. Véase asimismo el "estado de la cuestión" que sobre el tema hizo en su momento hicieron Diego Catalán y M<sup>re</sup> Soledad de Andrés, *Crónica del Moro Rasis*, Madrid, Editorial Gredos, 1975, xxxii-xxxix.

45 En este sentido, parcialmente deudor de la *Crónica mozárabe*, nos trasmite un idealizado relato del monarca en el que no se excluye el respeto del monarca a la institución conciliar y el parecer de los obispos: ... *bene morigeratus et bone indolis, qui omnes quos pater sus in carcere et compedibus afflixerat eripuit. Erago populum suum bonus et temperatus extitit, et in omni consilio suo episcopos et proceres regni conuocauit*, González Muñoz, F., *La Chronica gothorum pseudo-isidoriana*, 180.

46 Orcástegui, C., Sarasa, E., *La Historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V-XIII*, Madrid, Cátedra, 1991, 132.

47 Utilizamos la edición de Pérez de Urbel, J., González Ruiz-Zorrilla, A., (eds.), *Historia Silense*, Madrid, 1959 [en adelante HS]

definitiva.<sup>48</sup> Se trata en cualquier caso de un intelectual eclesiástico muy cercano al rey Alfonso VI al que admira y a quien, sin conseguirlo, pretende convertir en el objeto central de su crónica, por lo demás deudora de un contexto que en cierto modo puede recordar al de la invasión islámica de 711. A fin de cuentas los almorávides estaban desembarcando en la Península en oleadas sucesivas generando situaciones más que comprometidas para el reino. Ellos, y siempre que los musulmanes hacen su aparición en la crónica, son calificados como “bárbaros” que, en su momento quebraron el esplendor cultural de la dorada época de la monarquía católica visigoda, y ahora nuevamente amenazan la emergente realidad de España.<sup>49</sup> En esta perspectiva

48 No faltan investigadores que han identificado, al menos como hipótesis, al monje de *domus seminis* –como el cronista se autocalifica cuando era joven– con un obispo. Tres han sido los candidatos: Pedro de León (1087-1112) –ha resumido los indicios al respecto Isla Frez, A., *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XI*, Universidad de Jaén, 2006, 236-239–; Alón de Astorga (1122-1131) –sobre la base de ciertas conjeturas de Pérez de Urbel, apuntó como muy verosímil esta hipótesis. Quintana Prieto, A., *El obispado de Astorga en el siglo XII*, 167-169–; y Pelayo de Oviedo (1101-1130/1142-1143) –Ubieto Arteta, A., “La Historia Silense”, en Id. *Orígenes de los reinos de Castilla y Aragón*, Universidad de Zaragoza, 1991, 205-239–. Aunque quizá pudiera haber sido el primero un candidato de cierto peso a la autoría, lo cierto es que no es en absoluto demostrable. Por ello Isla Frez ha propuesto el calificativo de *Pseudo-Pedro* como quizá más significativo que el de HS con el que tradicionalmente se viene conociendo el texto cronístico que nos ocupa (Isla Frez, A., *Memoria*, 239 y 275ss.). De todas formas, esa autoría debería quedar absolutamente descartada si la cronología del texto tiende, como parece apuntarse hoy día, a retrasarse. En efecto a la temprana datación de los primeros editores de la crónica que la habrían situado entre 1100 y 1118. Huete Fudio, M., *La historiografía latina medieval en la península ibérica (s. VIII-XII). Fuentes y bibliografía*, Madrid, 1997, 56. Isla Frez propone como tramo más razonable de elaboración los años 1118-1125 (Isla Frez, A., *op.cit.* 270), y hace ya algunos años Linehan afirmaba que el autor de HS pudo haber presenciado la coronación imperial de Alfonso VII en 1135.

(Linehan, P., *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, 1993, 129), lo que nos aproximaría bastante a la tardía datación propuesta en su momento por Ubieto Arteta: 1140-1153, fecha esta última de la muerte del prelado ovetense al que atribuye hipotéticamente la redacción, como se sabe inconclusa, de la crónica, Ubieto, “La Historia Silense”, 237-239. Este mismo autor, en otro breve estudio, ha planteado la hipótesis de que realmente la HS podría haber sido acabada, y que la mutilación que nos han presentado las tardías copias del texto, quizá pudiera completarse sobre la base de los materiales recogidos por la *Crónica Najerense*, Ubieto Arteta, A., “¿Se terminó de escribir la ‘Silense’?”, en *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel, OSB. Studia Silensia*, III, Abadía de Silos, 1976, 1, 305-308.

Muy recientemente Georges Martin ha propuesto con buenos argumentos la identificación de la autoría con la persona de Ordoño Sisnandiz, canónigo de San Isidoro de León, muy probablemente hijo del conocido Sisnando Davidiz, señor de Coimbra. Ordoño fue notario de la reina Urraca y posiblemente redactó HS en torno a los primeros años 20 del siglo XII. Su discurso narrativo implica una apuesta fuertemente conservadora, muy contraria a la introducción de la reforma, lo que explicaría la interrupción de la Historia justo antes de desarrollar el reinado de Alfonso VI; de lo contrario se habría visto en una situación de cierto compromiso (Martin, G., trabajo inédito presentado a las Jornadas sobre ‘Lengua y poder político’, Universidad Autónoma de Madrid, noviembre de 2011).

49 La introducción a la crónica se abre precisamente con el recuerdo de la vieja gloria cultural de la España visigoda, *inundata barbarorum fortitudine* (HS, 113).

nostálgica y restauracionista es en la que conviene acercarse a las páginas que el *Silense* dedica a los sucesos de 711 y a la inmediata reacción cristiana.<sup>50</sup>

El esquema providencialista y sacralizador de la *Crónica de Alfonso III*, cuya versión *rotense* es fielmente seguida, sirve muy bien al propósito moralizante del autor. Ese esquema no es modificado sustancialmente, pero sí enriquecido con aportaciones personales y, sobre todo, añadidos procedentes de tradiciones historiográficas ajenas al endogámico discurso de la cronística alfonsina.<sup>51</sup> Los añadidos personales son anecdóticos –descripciones físicas del escenario de Covadonga<sup>52</sup> o constatación en sus días de un intenso culto mariano en la roca<sup>53</sup>–, pero las aportaciones historiográficas tienen mayor interés. Sabemos que este defensor de las cualidades hispánicas esencializadas en la figura del emperador Alfonso, era enormemente crítico con el mundo franco y sus esporádicas apariciones en el decurso de los acontecimientos peninsulares,<sup>54</sup> y sin embargo la *Vita Karoli* de Eginardo y otras composiciones cronísticas nacidas en la corte carolingia, cuentan con una presencia más que meramente informativa en el enfoque del discurso cronístico del *Silense*.<sup>55</sup> Concretamente en lo que se refiere a los acontecimientos originarios de la *reconquista* nuestro autor se limita a referir en tono despectivo hacia Carlo-

50 Del restauracionismo de impulso divino que vertebra el relato del *Silense* dan cuenta, entre otras, las siguientes líneas: *Igitur, post tantam Yspaniarum ruynam, opere pretium est referre qualiter diuina pietas, que percutit et sanat, velud ex rediuiua radice virgultum, gentem Gotorum resumtis viribus pullulare fecerit*, HS, 131.

51 Por supuesto hay excepciones a esa tendencia endogámica: como es sabido, la versión *rotense* de la *Crónica de Alfonso III* entre sus noticias del siglo VIII incluye, en alguna de sus copias, un breve texto sobre la venida de Carlomagno a la Península y los sucesos de Roncesvalles, CA, 136 y 210, y en las dos versiones de la crónica se alude también más adelante a Carlos II *el Calvo* (*Ibid.*, 146-147 y 218-221). Sobre estos datos excepcionales, véase Bautista, “Memoria de Carlomagno”, 51-52.

52 HS, 131.

53 *Ibid.*, 133.

54 El contrapunto a las posiciones francófilas del *Silense*, lo dará medio siglo después el *Pseudo-Turpín*, una novela épica incluida en el *Codex Calixtinus*, compuesto en medios compostelanos próximos a Gelmírez. El *Pseudo-Turpín* no alude a la invasión árabe de España, pero atribuye su reconquista a una acción de Carlomagno encargada por Santiago. A esa reconquista seguiría más tarde una segunda, después de que *quidam paganus rex affricanus nomine Aigolandus cum suis exercitibus terram Yspanorum sibi adquisiuit, eiectis etiam et interfectis de opidis et urbibus custidobus christianis, quos ad custodiendam terram Karolus reliquerat*, Herbers, K., y Santos Noia, M., (eds.), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Xunta de Galicia, 1998, 203.

55 Introducción a HS, 51 y 56-57; Isla Frez, A., *Memoria*, 229, 231-232, 240 y 249.

magno la infructuosa conquista de Zaragoza y el episodio de Roncesvalles, y es que ni él ni nadie ajeno a la Península, salvo Dios mismo, fue capaz de ayudar a España en el doloroso trance de la invasión islámica.<sup>56</sup> Pero la utilización de tradiciones ajenas al ciclo historiográfico alfonsino va bastante más allá, y el inquieto intelectual que es el autor del *Silense* acude al rico arsenal de materiales árabes que, aunque de procedencia no siempre fácilmente identificable, se encuentran sin dificultad en algunos detalles de más o menos escasa trascendencia,<sup>57</sup> y en otros no tan prescindibles como la famosa leyenda de la violación de la hija del presunto conde don Julián que ya veíamos –atribuida a Witiza– en la *Chronica gothorum pseudo-isidoriana* y que, junto con la traición de los hijos de Witiza, se consagrará a partir de este momento como la causa inmediata de la entrada de los árabes en España.<sup>58</sup>

Pese a que las novedades respecto a nuestro tema sean pocas, el *Silense* supone una cierta originalidad en lo que a planteamiento y utilización de fuentes se refiere. No es este el caso de la *Crónica Najerense*, compuesta probablemente por un monje cluniacense algunas décadas después de la *Silense*, quizá en torno a 1180, aunque no son pocas las incógnitas al

56 *Ceterum a tanta ruyna, preter Deum Patrem, qui peccata hominum in virga misericorditer uisitat, nemo exterarum gentium Ispaniam subleuase cognoscitur. Sed neque Carolus, quem infra Pirineos montes quasdam ciuitates a manibus paganorum eripuisse Franci falso asserunt*, HS, 129.

57 Sobre las influencias árabes en el relato del *Silense*, en lo que a nuestro relato interesa, véase Introducción a HS, en especial, 29-30. Resulta, por ejemplo, anecdótica la calificación de bizco con que la HS se refiere a Tariq o la duración de una semana que da para el encuentro militar de Rodrigo y Tariq. Más interés puede tener el acceso al trono de Rodrigo mediante elección de los magnates godos.

58 *Is ubi culmen regale adeptus est [Rodrigo], iniuriam patris vlcisci festinans, duos filios Victice ab Yspaniis remouit, ac summo cum dedecore eosdem patrio regno pepulit. Sed et isti ad Tingitanam prouintiam transfretantes, Iuliano comitti, quem Victica rex in suis fidelibus familiarissimum habuerat, adhererunt, ibique de illatis contumeliis ingemiscientes, Mauros introducendo, et sibi et totius Ispanie regno perditum iri disposuerunt. Preterea furor violatæ filie ad hoc facinus peragendum Iulianum incitabat, quam Rodericus rex non pro uxore, sed eo quod sibi pulchra pro concubina videbatur, eidem calide surripuerat*, HS, 127. Sobre el origen de esta tradición legendaria se ha especulado en muchas direcciones: medios árabe-orientales, árabe-andalusíes, germánicos, mozárabes... Un clarificador y sintético cuadro sobre el problema en García Sanjuán, A., “Las causas de la conquista islámica”, 125. García Moreno apunta a la existencia de una tradición sobre el particular que habría nacido en medios mozárabes de finales del siglo X u XI, García Moreno, L.A., “Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España”, 197-199.

respecto.<sup>59</sup> Como hemos indicado, el impacto de 711 no es abordado por la *Najerense* desde supuestos o con informaciones que no conocemos ya. Fiel a la versión *rotense* de la *Crónica de Alfonso III*, y conocedora del *Silense*, no hallamos ningún dato realmente significativo que amplíe o modifique el discurso ya conocido.

Esta utilización y reutilización compilatoria de fuentes es también característica de la historiografía del siglo XIII, aunque, bien es verdad, que la pericia de los grandes obispos cronistas, Lucas de Tuy y Rodrigo Jiménez de Rada, da un impulso de mayor personalización al relato. El primero de ellos hace de la versión *rotense* de la *Crónica de Alfonso III* y, sobre todo, del *Silense*, el fundamento articulador de todo su discurso. Desde luego, la narración va siendo jalonada por novedades, algunas de ellas, concentradas en el final del libro III, relativamente significativas. Pensemos, por ejemplo en los arteros consejos de Julián al rey Rodrigo para que desarmara al reino en vísperas de la invasión,<sup>60</sup> o la activa participación de los judíos como colaboradores de los musulmanes en la ocupación de Toledo.<sup>61</sup> Pero al margen de estos nuevos datos, interesa tomar el pulso moralizador con que el Tudense enriquece cualitativamente el relato, aunque desde luego no desde perspectivas originales: el abandono de Dios y la opción por

59 Estévez Sola, J.A., (ed.), *Chronica Naierensis (Corpus Christianorum, LXXIA)*, Turnhout, 1995. La traducción en Estévez Sola, J.A., (ed.), *Crónica Najerense*, Madrid, 2003. Tradicionalmente se le ha venido atribuyendo una temprana fecha de redacción que situaría la crónica en el reinado de Alfonso VII, pero hoy día tiende a retrasarse el momento de composición de la obra que no sería anterior, en ningún caso, al último tercio del siglo XII, momento de la definitiva incorporación de La Rioja a Castilla. No antes de 1174 Lomax, D., "La fecha de la *Crónica Najerense*", *Anuario de Estudios Medievales*, 9 (1974-1979), 405-406; y no antes de 1176 para Smith, C., *La creación del Poema de Mio Cid*, Barcelona, 1985, 37. Por su parte, Ubieto también parece inclinarse por una datación tardía, posterior a 1185, Ubieto Arteta, A., *Crónica Najerense*, Zaragoza, 1985, 25 y 30. Por una fecha tardía de redacción también se ha inclinado Pérez Rodríguez, A., "Observaciones sobre el autor, los motivos y el lugar de redacción de la *Crónica Najerense*", *Cuadernos de Investigación (Historia)*, 9 (1983), 21-27, así como su principal editor, Estévez Sola, J.A., "La fecha de la *Chronica Naierensis*", *La Corónica*, 23 (1995), 94-103. El título de la crónica obviamente alude a su posible composición en el monasterio de Santa María la Real de Nájera por parte de un monje de la comunidad, por tanto cluniacense, que, según Ubieto, bien pudo ser de origen franco (Ubieto, A., *Crónica Najerense*, 25-30). En cualquier caso, parece que pudo tener algún vínculo con Compostela, dado su conocimiento de manuscritos de esa procedencia, entre ellos el *Cronicón Iriense* (Estévez, *Crónica Najerense*, 32-34).

60 Lucas Tudensis, *Chronicon mundi*, ed. E.Falque, Turnholt, Brepols Publishers, 2003 (en adelante *ChM*, 220).

61 *Ibid.*, 222.

comportamientos lujuriosos y sacrílegos explican mejor que nada el drama,<sup>62</sup> y tampoco es original nuestro cronista, aunque su énfasis es revelador, cuando alude a la profanadora proclamación del nombre de Mahoma desde las iglesias que antes habían alabado el de Cristo.<sup>63</sup>

El método utilizado por el Toledano en su *Historia de Rebus Hispanie* no es muy distinto. En su caso es el Tudense el eje que articula la narración en la que se van engarzando las distintas crónicas, con especial atención a la imprescindible versión *rotense* de la *Crónica de Alfonso III* y también la más primitiva *Crónica mozárabe*, que goza para el arzobispo de una especial credibilidad. El relato, entre los capítulos xvi y xxii del libro III,<sup>64</sup> es muy extenso y sin duda se trata de la más original de todas las compilaciones anteriores. El enfoque providencialista no varía ni, en líneas generales, tampoco lo hacen los temas, pero el ensamblaje de materiales aparece mejor trabado y la lógica discursiva se acentúa.

Dado su particular interés desglosaremos brevemente el contenido de la narración comprendida entre la descripción de los crímenes de Witiza –cap. xvi– y el lamento por España desarrollado en el xxii. En aquel primer capítulo la personalidad de Witiza y sus escandalosas iniciativas, así como su responsabilidad en la infección del conjunto del pueblo godo, es expresión directa de la lógica historiográfica alfonsina, y conecta también de manera clara con la muy detallada panorámica que de la situación nos ofrece el *Silense*.<sup>65</sup> La contribución, por otra parte, al desarme del reino a través de la demolición de las murallas de algunas ciudades, es un tema cuyo tratamiento asoma de manera muy evidente en el Tudense. La visión racionalizadora que caracteriza al arzobispo

62 *Ispaniam siquidem absque murorum ambitu reperientes, et sine Deo uero Domino Ihesu Christo, quem reliquerunt Goti, concubinali luxurie et sacrilegio se tradentes, in paucis annis uastauerunt, et inuicticem gentem prostrauerunt, quam preterita secula ualde pertinuerunt. Ibid.*, 222.

63 ... *et in ecclesiis, quibus laudabatur nomn Christi, Machometi nomen prophanum uoce publica proclamantes. Ibid.*, 222. Cf. HS, 129.

64 Roderici Ximenii de Rada, *Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica*, ed. Fernández Valverde, J., *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXXII, Turnholt: Brepols, 1987, lib. III, caps. xvi-xxii, 97-109. Los datos más resumidos, en Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia Arabum*, Lozano Sánchez, J., (ed.), Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974, ix, 16-18.

65 HS, 125-127.

tiende a combinar –lo había hecho ya Lucas de Tuy– los factores morales con los materiales a la hora de explicar el derrumbamiento del reino visigodo. El capítulo XVII, por su parte, detalla con los ejemplos ya conocidos de la persecución de Teodefredo, padre de Rodrigo, y de Pelayo, la condición moral de Witiza.<sup>66</sup> El panorama se completa con la complicidad de su hermano Oppa, la coacción contra las iglesias y el encumbramiento de los judíos constituían todo un horizonte de iniquidades, que contó con la justa réplica de la sublevación de Rodrigo –cap. XVIII–; éste, a su vez, disponía del apoyo del senado romano, es decir bizantino, una interpretación hasta ahora inédita del acceso al poder del último monarca godo.<sup>67</sup> Es entonces cuando el arzobispo incluye la conocida leyenda del arca encerrada en un misterioso palacio toledano conteniendo en un pequeño paño pintado la premonitoria advertencia de la invasión islámica; un tema este, nuevo en la panorámica historiográfica cristiana, pero que procede de historiadores árabes de los siglos IX y X –el egipcio Ibn ‘Abd al-Kakam y el conocido al-Râzî–, que a su vez se hace eco de una antiquísima fábula oriental.<sup>68</sup>

El capítulo siguiente, el XIX, se centra en la personalidad del famoso conde don Julián, un hombre del círculo de Witiza, al que se hace titular del castillo de Consuegra y de propiedades a uno y otro lado del estrecho. La violación de su hija –o según otras versiones, de su esposa– es taxativamente definida como la causa de la ruina de la Galia Gótica y de España. En efecto, lleva al conde a pactar la entrada de los musulmanes en la Península provocando la expedición de tanteo de Tarif, por vez primera mencionada en la historiografía cristiana.<sup>69</sup> A Julián, por lo demás, se le concede un protagonismo patente en las primeras incursiones de saqueo y matanza en Lusitania y Bética.

66 La muerte del padre de Pelayo a manos de Witiza se hace eco de una noticia del Albeldense (CA, 171 y 243).

67 Fernández Valverde, J., *Rodrigo Jiménez de Rada: Historia de los hechos de España*, Madrid: Alianza Universidad, 1989, 142, nota 39.

68 Menéndez Pidal, R., “Witiza y Rodrigo (según fuentes árabes y mozárabes”, en D. Catalán y M<sup>a</sup> del M. Bustos, *La épica medieval española (Desde sus orígenes hasta su disolución en el romancero)*, Madrid, 1992 (reed. Menéndez Pidal, R., *Islam y cristiandad. España entre las dos culturas*, ed. A. Galmés de la Fuente, Universidad de Málaga, 2001, I, 274-275).

69 La noticia proviene del Ajbar Machmuâ. Véase Claude, ‘Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches (711-725)’, 339.

Inmediatamente después, el arzobispo –cap. xx– narra la segunda y definitiva entrada de los árabes en territorios hispánicos. Es la expedición de Tariq en la que nuevamente el protagonismo del conde traidor se pone de manifiesto, una entrada en dos tiempos asociada a sendas derrotas cristianas, la de Íñigo, el sobrino de Rodrigo, y la del propio Rodrigo, que habría sido conducido al campo de batalla con toda la solemnidad que requería el ritual cortesano de la monarquía goda –coronado de oro y transportado en un lecho de marfil–, ritual, todo hay que decirlo, no contrastable con otras fuentes de información. Tras el combate de ocho días, que no ahorra las grandilocuentes cifras de víctimas ya tradicionales, la incapacidad de un ejército desacostumbrado al combate y parcialmente desarmado, y naturalmente la traidora actitud de los hijos de Witiza en connivencia con los musulmanes, decidieron la suerte del pueblo godo, privado de la protección de Dios. El capítulo concluye con los datos acerca de la desaparición del rey, el hallazgo del sepulcro en Viseo, según la vieja información contenida en la *Crónica de Alfonso III*, y la maldición sobre la artera figura de Julián.

El discurso del Toledano sobre la invasión es coronado por los capítulos XXI y XXII, que contienen, por vez primera, una combinada presentación de un *laus* (aquí denominado *conmendatio*) *Hispanie* y una *deploratio Hispanie*. La alabanza –cap. XXI– parte del abatimiento de la grandeza de España a raíz de una sola batalla, lo que genera un dramático contraste entre toda una tradición gloriosa y un hecho de armas puntual. La descripción laudatoria supone la cristalización de un modelo de claros precedentes isidorianos y clásicos, y se cierra con un subrayado acerca del final del reino como consecuencia de sus propios males combinados con el ataque –se insiste en su carácter único– venido de fuera.<sup>70</sup> El esquema de la *deploratio* –cap. XXII– se construye sobre el antecedente más simple que encontramos en la *Crónica mozárabe*.<sup>71</sup> Es un lamento

70 Véase Fernández Valverde, J., “*De laude et deploratione Spanie* (estructura y fuentes literarias)”, en *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, III, Universidad de Murcia, 1986, 457-462.

71 *Ibid.*, 460.

sobre la realidad de una España herida y sometida a la crueldad de los invasores, enemigos de la religión, que han ultrajado a sus sacerdotes, sus templos, su doctrina y su liturgia. Se alude con particular énfasis a la figura del traidor Oppa, el hijo de Égica, obispo de Sevilla, y su papel en el sometimiento de los *mixti arabes*, la peculiar etimología que ofrece el arzobispo del término ‘mozárabes’. La *misera Hispania* ha recibido todas las humillaciones que cabe concebir, y todo a consecuencia de la justa ira de Dios que no permanece impasible ante los pecados de los reyes, porque “Todo se orienta en función de los reyes” –*regis ad exemplum totus componitur orbis*–. La paciencia que Dios había mostrado hasta entonces, incluso ante el error arriano, finaliza en aquel momento. El capítulo concluye con un listado de monarcas desaparecidos por la violencia de sus enemigos o ellos mismos causantes de ella, una larga relación que se hace remontar a Ataúlto y concluye con el rey Fruela I.

El cuadro pintado por el arzobispo es dramático como lo había sido el del anónimo autor de la *Crónica mozárabe de 754*, pero no cabe duda de que, en los capítulos siguientes a los que acabamos de referirnos, un criterio de moderación racionalizadora –ya hemos aludido a ello– se hace más patente. El cronista, por ejemplo, describe el terror que provocaba entre los cristianos la avasalladora presencia de los musulmanes pero no deja de puntualizar que no era verdad el rumor que corría entre ellos acerca del supuesto canibalismo de aquéllos.<sup>72</sup> Por lo demás, el relato cronístico del Toledano repasa minuciosamente las campañas de sometimiento llevadas a cabo por Tariq, también el recelo que sus éxitos despertaron en Muza, su superior, y finalmente las acciones con que uno y otro acabaron por controlar el conjunto de la Península. Naturalmente, el arzobispo trata con no menos cuidado y precisión la figura de Pelayo que, “como un pequeño rescoldo”, viene a simbolizar la continuidad, entre tanta catástrofe, de la voluntad misericordiosa de Dios. Por eso, el caudillo godo, con su ayuda,

---

72 Lib. III, cap. xxiii.

se hace portador del “sagrado mensaje” –*sacra monita*– entre los astures, iniciándose con él el milagroso proceso de la recuperación de España.<sup>73</sup>

Es evidente que el arzobispo Jiménez de Rada fija de manera definitiva el modelo explicativo que de los acontecimientos del 711 se ha venido forjando el ideario cristiano desde el siglo IX. El esquema providencialista apuntado por algunos testimonios documentales en esa centuria y elaborado por el ciclo historiográfico de Alfonso III, notablemente enriquecido desde los días del *Silense*, cristaliza a través de los grandes relatores del siglo XIII, y en particular del arzobispo Jiménez de Rada. Por eso, cuando el *scriptorium* de Alfonso X *el Sabio* acomete su gran proyecto historiográfico de la conocida como *Primera Crónica General de España*,<sup>74</sup> no hace sino asumir el discurso del arzobispo, matizando o enriqueciendo levemente su contenido. La cuestión se percibe con claridad cuando sobreimponemos la obra alfonsí al material de base que es el *De Rebus*. Fijándonos únicamente en los capítulos que este último dedica en concreto al acontecimiento de la invasión y sus antecedentes inmediatos, vemos cómo la *Primera Crónica General* –capítulos 550-559– no hace sino seguir fielmente el modelo. Sabemos eso sí, que el taller alfonsí ofrece una cronología más precisa, más datos provenientes de ámbitos no hispánicos y algunas matizaciones o desarrollos un poco más amplios –alguno fruto de las propias aficiones del rey Alfonso X–,<sup>75</sup> pero el esquema y la materia de base es exactamente la misma. Se añaden puntos de vista de otros autores, fundamentalmente Lucas de Tuy y algunos datos nuevos provenientes, como los relativos a al-Walid I, de las viejas crónicas del siglo VIII, la bizantino-árabe y la mozárabe.<sup>76</sup> Algunas discrepancias de detalle pueden deberse a malas interpretaciones del texto original –alguna cifra que varía o la identificación de

73 Lib. IV, cap. I.

74 Menéndez Pidal, R., Catalán, D., (eds.), *Primera Crónica General*, Madrid, 1977, 2 vols.

75 Es el caso de la descripción de metales y producciones minerales introducida en la ‘alabanza de España’ (cap. 558).

76 Hay una significativa diferencia entre los textos del siglo VIII y el de la *Primera Crónica General* (cap. 551). En los primeros, al-Walid es descrito como un gran estratega, aunque carente de la ayuda de Dios. En la crónica alfonsí no hay inconveniente en afirmar que al-Walid contaba con la ayuda de Dios.

Tarif y Tariq—, y puede que algunos detalles se eliminen a conciencia —no se insiste demasiado, por ejemplo, en que el desastre de España se jugó a la carta de una sola batalla—<sup>77</sup>, pero la fidelidad al modelo es la característica más sobresaliente.

#### 4. TENDENCIAS DE LA INTERPRETACIÓN ACTUAL

Jiménez de Rada fijó un modelo interpretativo de los sucesos de 711 que hizo fortuna durante siglos. Se ha llegado a afirmar que la causa del *iudicium Dei*, es decir, la perspectiva que explica la “pérdida de España” como consecuencia de un castigo divino provocado por los pecados de sus habitantes, ha sido la imperante en la historiografía occidental hasta mediados del siglo XIX,<sup>78</sup> y ciertamente la realidad no parece muy distante de esta percepción, incluso camuflada bajo el barniz de cierta modernidad, quizá sería posible descubrirla en autores aún más cercanos en el tiempo, pero no es intención de estas páginas presentar un ‘estado de la cuestión’ sobre el tema.

Contamos, además, con buenos estudios que incluyen puestas al día bibliográficas que en los últimos años nos han ofrecido panoramas clarificadores en este sentido, y ello tanto en lo que se refiere de la monarquía hispano-visigoda previa a la invasión,<sup>79</sup> como en lo que concierne más en concreto a los problemas planteados por las fuentes cronísticas, a la hora de interpretar los acontecimientos de la conquista islámica de la Península.<sup>80</sup>

De todas formas, como ya hemos indicado, no es este el objetivo que nos hemos propuesto. Más bien, y a modo de conclusión, vamos a limitarnos a presentar lo que en los últimos veinte años ha cristalizado como doble y alternativa perspectiva de

<sup>77</sup> Cap. 558.

<sup>78</sup> Chalmeta Gendrán, P., *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Universidad de Jaén, 2003 (la 1ª ed. de la obra fue de 1994), 71.

<sup>79</sup> Claude, “Untersuchungen ...”, 329-358; García Moreno, L.A., “Los últimos tiempos del reino visigodo”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 189 (1992), 425-459.

<sup>80</sup> Véase la muy completa panorámica de García Sanjuán, ‘Las causas de la conquista islámica’, *passim*. Y también el muy reciente estudio de García Moreno, ‘Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España’, *passim*.

análisis acerca del problema: la que podríamos considerar como más tradicional –también la más comúnmente aceptada– y aquella otra que presentó en su momento una mayor dosis de novedad y que sigue constituyendo una visión alternativa y minoritaria.

La primera de las perspectivas es la que considera la ocupación islámica de la Península como el corolario de un irreversible proceso de descomposición de la monarquía visigoda. Si los musulmanes no hubieran hecho acto de presencia a este lado del Estrecho en 711, la monarquía, en cualquier caso, hubiera desaparecido en un plazo breve. El acento de esta visión, por tanto, se coloca más en la realidad conquistada que en el agente conquistador. La causa de la caída del reino es su propia descomposición interna. No es extraño, por tanto, que en los últimos tiempos hayan sido afamados especialistas en el mundo visigodo los avaladores de esta visión. Lo hizo Thompson en su momento,<sup>81</sup> y muy poco después también P.D. King,<sup>82</sup> pero ha sido Luis García Moreno quien dedicó monográficamente un modélico estudio a demostrar que, en efecto, “al día siguiente de la rota de Guadalete la situación del reino se parecía más a la propia de una guerra civil que a la ocasionada por una invasión extranjera”.<sup>83</sup>

Que la descomposición de la monarquía visigoda era un hecho patente en el momento en que Tariq desembarcaba en la Península, ha sido durante mucho tiempo un axioma difícilmente discutible. Pues bien, en la lógica de este planteamiento ha sido sencillo prender un conjunto de datos aportados no únicamente pero sí de manera fundamental por la tardía cronística árabe, aunque entusiásticamente asumidos por la historiografía cristiana, que debidamente depurados de sus aspectos más legendarios, sirven para subrayar el protagonismo

81 “Antes de que los árabes apareciesen en escena, la máquina estatal visigoda estaba en descomposición”, Thompson, E.A., *Los Godos en España*, Madrid, 1971 (orig. inglés 1969), 361.

82 “Es difícil pretender negar que el triunfo de los árabes se debió menos a su propia fuerza que a la debilidad de su víctima, y resulta también difícil no ver en la conquista de 711 algo así como un *coup de grâce* para un reino desmoralizado y en vías de desintegración empeñado en su propia destrucción”, King, P.D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981 (orig. inglés, 1972), 41.

83 García Moreno, L.A., *El fin del reino visigodo de Toledo*, Madrid, Universidad Autónoma, 1975.

de la propia sociedad visigoda en su proceso de autodestrucción culminado en 711. Entre estos datos destacan por encima de los demás el papel del famoso Julián como facilitador de la conquista o el de la traidora actitud de los hijos de Witiza atrayendo y colaborando con los invasores.<sup>84</sup>

Frente a esta perspectiva de necesidad que considera la descomposición de la monarquía y sociedad visigodas como causa inevitable de su caída y clave explicativa, por tanto, del fulgurante éxito islámico de 711, en 1989 Roger Collins sugirió un cuadro de interpretación alternativa en el que, por vez primera, se atrevió a romper la ecuación vulnerabilidad-decadencia, es decir, cuestionó que el éxito de la invasión del 711 tuviera que corresponderse necesariamente con una situación de deterioro de la sociedad visigoda. Es más, para Collins el punto de partida de su investigación era optimista respecto al panorama peninsular: ni el reino visigodo constituía un ente aislado en el contexto de las ricas relaciones políticas, comerciales y culturales del momento, ni su consistencia era menor que la que podía caracterizar la compleja realidad anglosajona, la débil estructura de los reinos francos o la amenazada unidad de la sociedad lombarda. Para el investigador británico había llegado el momento de superar los condicionamientos propios de una explicación de trasfondo moral, la que afirma que solo la decadencia, incapacidad o violencia ejercida por los miembros de una sociedad explican su disolución ante una agresión exógena.<sup>85</sup>

84 Modernos trabajos de Margarita Vallejo o panorámicas generales como la de Rosa Sanz Serrano, no excluyen estos elementos en la dinámica de acontecimientos que acompaña a la caída del régimen de Toledo. Para la primera Julián tiene cabida en el cuadro de una región del Estrecho gobernada desde Ceuta por un noble local, una vez que se ha producido el abandono bizantino del territorio en vísperas de la invasión musulmana, Vallejo Gervás, M., *Bizancio y la España Tardoantigua* (ss. V-VIII): *Un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1993, pp. 338-342. Rosa Sanz, por su parte, llega a afirmar que “quizás incluso [los árabes] llegaron, como se pretendía, llamados por los hijos de Witiza, en un intento de recuperar el poder y quizás aquí se entienda mejor la colaboración de Ilyan (Julián), que mantenía buenas relaciones con la monarquía depuesta”, Sanz Serrano, R., *Historia de los godos, una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, 336.

85 Collins, R., *La conquista árabe, 710-797*, Barcelona, Crítica, 1991 (orig. inglés 1989). En este sentido, un entusiasta seguidor de esta nueva perspectiva, Javier Arce, ha llegado a afirmar en una muy reciente publicación que “contrariamente a lo que se ha mantenido en muchas ocasiones, el *regnum* visigodo en el 711 no estaba en crisis ni en decadencia ni era incapaz, sino al contrario, era cada vez más fuerte”, Arce, J., *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons, 2011, 286.

Una visión de estas características alejada de criterios de necesidad se basa en la lógica de la circunstancialidad. En este caso, la dinámica expansiva del nuevo imperio árabo-islámico supo destruir la estructura fuertemente centralizada de la monarquía visigoda<sup>86</sup> y fue capaz, además, de impedir su reproducción haciéndose muy pronto con el control de Toledo y facilitando la sumisión pactada de un buen número de poderes locales, huérfanos de aquella cobertura estatal.

En este planteamiento, a diferencia de lo que frecuentemente sucedía con el anterior, no es preciso asumir datos complementarios provenientes de tradiciones legendarias. Ni la mítica figura del conde don Julián ni la traición de los hijos de Witiza tienen cabida en una perspectiva que tiende a primar la importancia historiográfica de las fuentes cristianas más cercanas a los acontecimientos, en concreto de la *Crónica mozárabe de 754* en el que no hay rastro de dichas tradiciones.<sup>87</sup>

Quedan así delimitadas las dos grandes líneas de interpretación actual acerca del acontecimiento que nos ocupa, pero es preciso advertir que la frontera de separación entre una y otra, a la altura de los actuales avances historiográficos, no siempre es fácil de percibir. Un ejemplo significativo, el del arabista Pedro Chalmeta, puede ayudarnos a entender esta dificultad. Chalmeta estableció ya en 1994 un preciso diagnóstico del estado de la investigación historiográfica moderna sobre los acontecimientos de 711, y ya entonces distinguía con claridad entre quienes interpretaban la ‘ruina’ de España como un asunto interno, fruto de dificultades que solo la mera casualidad hizo coincidir con la presencia islámica en la Península, y la de quienes, por el contrario, pensaban que la ocupación protagonizada por los musulmanes es el fruto de una dinámica

86 Sobre el carácter significativamente centralizado de la monarquía visigoda, algunos investigadores plantean serias dudas. Véase Manzano Moreno, E., “La conquista del 711: transformaciones y pervivencias”, en L. Caballero Zoreda y P. Mateos Cruz (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Madrid, CSIC, 2000, 403. Manzano basa parcialmente su punto de vista en el trabajo ya citado de Isla Frez, “Los dos Vitizas”.

87 La identificación del Urbano de la *Crónica mozárabe*, africano católico y confidente de Musa, con el Julián de la leyenda, no resulta definitiva para Collins, quien se pregunta por qué ‘Urbano tenía que adecuarse a Julián, en vez de ver a Julián, en el mejor de los casos, como un distante eco literario de Urbano’, Collins, R., *La conquista árabe*, 39.

imparable para la que la situación interna de España apenas es sino una anécdota de valor secundario.<sup>88</sup>

La diferencia de este análisis respecto del nuestro estriba en que para Chalmeta la primera línea es la única realmente asumible por la historiografía moderna, mientras que la segunda es la de quienes asumen los puntos de vista de los cronistas árabes. De hecho, en su diagnóstico de 1994 –confirmado en la reedición de su obra en 2003–, afirmaba que “actualmente nadie cuestiona ya que el reino de Toledo se hallaba en avanzado estado de descomposición cuando se produjo la invasión árabo-musulmana”.<sup>89</sup> Ahora bien, en su planteamiento, por un lado, asume un protagonismo esencial ese godo responsable del gobierno de la zona magrebí del Estrecho con capital en Tánger y más tarde en Ceuta y que se llamaba Julián, y por otro lado, sin embargo, adquiere una dimensión muy significativa el factor islámico de la mano en todo caso de los bereberes norteafricanos que inicialmente (710-711) actuarían con una dosis de espontaneidad que excluye cualquier designio de planificación conquistadora por parte árabe. El resultado fue no tanto el de una conquista fruto de la invasión como el de una ocupación acompañada de sometimiento pactado. Chalmeta asume, pues, el planteamiento que nosotros hemos definido como más tradicional, pero otorga un papel decisivo al dinamismo expansivo africano-bereber, matizando considerablemente la faceta invasora: el 711 es la fecha de un contacto entre dos sociedades en fase de desintegración una, la visigoda, y en fase de consolidación otra, la árabo-musulmana.<sup>90</sup>

Pero estas dificultades a la hora de clasificar especialistas según modelos de interpretación historiográfica, que sin duda tienen mucho que ver con la cesura metodológica que supone la diferencia entre germanistas y arabistas, afecta también a otros autores. García Moreno, por ejemplo, que es paradigma de la perspectiva interpretativa que hemos definido como ‘de necesidad’, no sólo se halla comprometido en un encomiable esfuerzo de reubicación

<sup>88</sup> Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, 71.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 72, con alusión expresa a las tesis de García Moreno, King, Orlandis y Thompson.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 76.

histórica de personajes míticos como Julián,<sup>91</sup> sino que apuesta cada vez más por la revaloración de fuentes especialmente queridas por los historiadores ‘de la circunstancialidad’, como es la *Crónica mozárabe* de 754.<sup>92</sup> Pero es que especialistas adscritos a esta última perspectiva, como Javier Arce, para quien la monarquía visigoda se hallaba poco menos que pletórica en vísperas de la invasión, admiten, sin embargo, que su rápida desintegración, desde luego no consecuencia de una batalla puntual, fue el resultado de una crisis interna: el conflicto surgido entre la Iglesia y el rey, especialmente grave para un esquema estatal que el autor define como “eclesiástico-cristiano”.<sup>93</sup>

## 5. CONCLUSIÓN

Como acabamos de indicar, la dificultad de identificar especialistas con líneas de interpretación historiográfica puede relacionarse con problemas de orientación metodológica, pero en cualquier caso es expresión de la riqueza y complejidad de sus propuestas. A partir de esta evidencia, querríamos finalizar esta breve exposición con algunas consideraciones muy generales que, a modo de constatación de consensos o simplemente como subjetivos deseos de profundización, podrían caracterizar hoy día el panorama investigador acerca de la emblemática fecha de 711.

Convendría en cualquier caso, y en primer lugar, huir de planteamientos exclusivistas o alternativas descalificadoras. No es aconsejable, desde nuestro punto de vista, identificar análisis que pretenden centrarse en procesos de descomposición interna con consideraciones morales.<sup>94</sup> La constatación de la decadencia no

91 García Moreno, L.A., “Ceuta y el Estrecho de Gibraltar durante la Antigüedad Tardía (siglos V-VIII)”, en *Actas del I Congreso Internacional del Estrecho de Gibraltar*, Madrid-Ceuta, 1988, I, 1095-1114.

92 García Moreno, L.A., “Los últimos tiempos del reino visigodo”, y el más reciente “Fuentes no islámicas de la invasión y conquista de España”; junto a esta revalorización, muestra su escepticismo hacia las fuentes árabes.

93 Arce, J., *Esperando a los árabes*, 299.

94 “Una derrota militar puede provocar el fin de un *regnum*, en especial si muere el rey, pero esto no significa necesariamente debilidad o corrupción o caos interno o un reino sin recursos. Y, sin embargo, la historiografía ha interpretado su derrota en términos de consideraciones morales”. Arce, J., *Esperando a los árabes*, p. 290.

implica necesariamente un juicio ético de valor. Las sociedades se consolidan y se deterioran, y es obvio que, pese a la relativa fortaleza de la monarquía y del reino visigodos en el contexto germano-occidental en que se desenvuelven, inician en la segunda mitad del siglo VII un proceso de descomposición en cierto modo mensurable.

Ello no significa, en segundo lugar, que el 711 deba explicarse en términos de endogamia historiográfica. El contexto mediterráneo, la especial vitalidad de las sociedades afro-bereberes y la lógica expansiva del islam en que ésta se incardina es el marco ineludible en que es preciso interpretarlo.

Desde el punto de vista de las fuentes, en tercer lugar, no es bueno establecer criterios hipercríticos que descalifiquen sin más tradiciones historiográficas que siempre se rigen por pautas de lógica interna, y eso es lo que ocurre con las numerosas crónicas árabes de origen hispánico o no, que desde el siglo IX dan cuenta de los acontecimientos de la Península. Pero sin duda parece razonable primar textos más cercanos a los hechos narrados y que, como ocurre con la *Crónica mozárabe de 754*, presentan solidez y coherencia informativas.

Por otra parte, en cuarto lugar, es lícito dar cabida en el panorama descriptivo de los hechos a las tradiciones posteriores, pero habrá que dar la razón a Collins cuando advierte sobre la sospechosa concentración de datos que las crónicas árabes tardías dan a los primeros acontecimientos de la conquista frente a la debilidad de contenidos con que se abordan otros posteriores: la necesidad de explicar en clave de idealización embellecedora los relatos de un pasado victorioso que quiere ser presentado como ‘mito de origen’, no puede confundirse con la realidad histórica.<sup>95</sup>

<sup>95</sup> Collins, R., *La conquista árabe*, 37-38. Sobre algunas dificultades que presentan las fuentes árabes, véase Makki, M., “Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 5 (1957), 157-248; Chalmers, P., “Una historia intemporal y anecdótica: *jabar*”, *Hispania*, 123 (1973), 23-75; Noth, A., “Futuh-history and Futuh-historiography. The Muslim Conquest of Damascos”, *Al-Qantara*, 10 (1993), 453-462; Manzano Moreno, E., *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006, 11-12 y 34-42, en donde aborda el interés no historiográfico sino más bien jurídico que tuvieron algunos de los primeros cronistas a la hora de subrayar la faceta de conquista o de sumisión pactada, con las implicaciones que de ello podían derivarse para los intereses del Estado o de los descendientes de los hispano-godos. La cuestión la había abordado ya en el artículo citado del mismo autor: “La conquista del 711: transformaciones y pervivencias”.

En este sentido, y ya para concluir, conviene ser especialmente prudente con las figuras de Julián y de los supuestos hijos de Witiza. Su presencia en el escenario explicativo de los hechos, como sugiere Collins, puede disturbar más que aclarar. Es evidente que el clima que encontraron los musulmanes en la España del 711 era de guerra civil, y también es claro que un personaje indiscutiblemente histórico como Oppas, el hijo de Égica, fue uno de los witizanos que colaboraron con las autoridades islámicas, pero los problemas de Rodrigo no se relacionan únicamente con los witizanos, y quienes le traicionaron en su decisivo encuentro con los musulmanes no fueron únicamente ellos. La tensión con los más diversos sectores de las aristocracias del reino debió ser decisiva, y desde luego el rey Ágila II, que gobernó al tiempo y durante un período mayor que el de Rodrigo en el noreste de la Península, no fue witizano.<sup>96</sup>

---

96 García Moreno, L., "Los últimos tiempos del reino visigodo", 450-451.



**EL DESPLOME DEL REINO VISIGODO**  
**“1300 años del desembarco de los musulmanes**  
**en España (711-2011)”<sup>1</sup>**

LUIS A. GARCÍA MORENO  
Real Academia de la Historia

En este año de 2011 se cumple el décimo tercer centenario del hecho de armas tradicionalmente conocido como batalla del Guadalete. La misma no fue la primera de las derrotas militares del Reino godo ante las fuerzas invasoras islámicas, ni tampoco la última. La destrucción definitiva de éste como entidad política soberana por el victorioso invasor no se consumaría hasta unos catorce años después, con la conquista de la última de sus capitales ducales, Narbona. Pero sin duda resultó la más decisiva para la final destrucción de aquel reino hispano y su sustitución por una dominación ultramarina ajena a las tradiciones político-culturales que habían conformado la realidad histórica peninsular en los ocho siglos anteriores, y en las que continuaría el resto de los pueblos de Europa occidental.

El colapso político y social hispanogodo no constituye un hecho único en la historia humana, y hasta pueden buscársele alguna comparación en la contemporánea historia de la expansión del primer Imperio árabe-islámico. Pero sí muestra toda

---

<sup>1</sup> Se publica aquí el texto leído el lunes 3 de octubre del 2011 en el Ateneo de Madrid. Se trata de una síntesis – ensayo, por lo que no lleva notas. Comprendo que algún lector se sorprenderá con más de un dato y conclusión, que contradice radicalmente a la historiografía moderna sobre esos acontecimientos. Sólo puedo decirles que el texto resume las investigaciones ya muy avanzadas de una gruesa monografía sobre el reinado en solitario de Witiza y la conquista musulmana del Reino godo, exclusivamente desde el punto de vista político y militar. Es posible que cuando estas páginas vean la luz ya se haya publicado, o esté a punto de serlo, dicha monografía. A ella remito.

su dramática singularidad por dos hechos. Por un lado, se trataba de una entidad política que en su último siglo había dado muestras sobradas de homogeneidad ideológica, de articulación sociopolítica, y de productividad cultural que no tenían parangón con el resto de las sociedades occidentales contemporáneas ni de los territorios otrora bizantinos conquistados por el Imperio islámico en Asia y África en los tres cuartos de siglos anteriores. Por otra parte, a pesar de la terrible derrota, mirada como apocalíptica por bastantes de sus contemporáneos, la Península Ibérica sería el único de los territorios conquistados por el primer Imperio islámico capaz de recrear, tras largos siglos de conflictos, las coordenadas y tradiciones culturales anteriores a la conquista, reintegrándose a la comunidad de los pueblos europeos occidentales. Sin las experiencias sociales, económicas y políticas adquiridas en esos siglos y sin las justificaciones y representaciones ideológicas de las mismas, resulta inexplicable la conquista y colonización española en el Nuevo Mundo.

A principios del siglo VIII el Reino godo de España presentaba bastantes más luces que sombras. Su Monarquía tenía tras sí tres siglos de historia. No se enfrentaba desde hacía tiempo ni a ataques externos peligrosos, ni a procesos separatistas victoriosos. Contaba con una aceptable administración de tradición protobizantina, al tiempo que gótico-germánica, en la que el documento escrito era insustituible. Su médula sociopolítica se basaba desde hacía tres cuartos de siglo en un bloque nobiliario hegemónico. Se había consolidado en lo ideológico con una identificación étnica casi nacional, como gótico y cristiano-católico, con la unción por el crisma de sus reyes, rememorando la realeza bíblica de David, y la Cruz de los ejércitos como signos distintivos. Contaba con una Iglesia centralizada, bajo el Primado de Toledo, identificada con la Monarquía. Es más, desde hacía poco había asumido el control de las antiguas plazas imperiales del actual Marruecos, tal y como se indicó en el parágrafo anterior.

Pero indudablemente el Reino y la Monarquía godos de España también tenían sus puntos débiles. Sus rendimientos agrícolas eran mediocres, y era presa de ciclos de sequía y plagas

de langosta así como de recidivas cada generación de la llamada peste bubónica de Justiniano. Una de efectos demográficos y hasta políticos muy graves había tenido lugar en los últimos años del siglo VII y primeros dos del VIII. La misma azotó con especial virulencia la provincia de la Narbonense, donde existía una poderosa nobleza en buena medida marginada desde hacía tres cuartos de siglo por el bloque hegemónico en el poder y en la que había nacido por ello ciertos impulsos separatistas. Por causa de este brote de peste hasta la corte real había tenido que convertirse en itinerante, pasado en Toledo, la ciudad regia, sólo los meses de invierno. Pero nada de ello estaba ausente en los países de su entorno.

También existía una elevada y creciente polarización social, con la universalización del estatuto de esclavo para el campesinado dependiente. Mientras los poderosos competían por conseguir mano de obra, que era estructuralmente escasa. Los impuestos tradicionales creaban un déficit a la Monarquía, cada vez más dependiente de los recursos patrimoniales de la Corona y de los nobles afectos, consolidándose así una estructura protofeudal. La misma llevaba en su seno el enfrentamiento entre el poder regio y la nobleza, así como los conflictos entre el bloque nobiliario hegemónico y la nobleza del nordeste, catalano-aragonesa y septimana, con crecientes tensiones separatistas, como se acaba de indicar.

Como el resto del mundo Mediterráneo también la sociedad goda tenía crecientes angustias apocalípticas, y muchos soñaban con el “buenismo” de una Teópolis, donde esperar en paz y sin ejércitos la inminente Parusía del Cristo. En fin, existían comunidades judías que acrecentaron su sentimiento de extranjería y de esperanzas mesiánicas a consecuencia de la presión ejercida por un sector de la Iglesia para su total conversión y el eco de las derrotas de la Cristiandad ante el Islam en el Maghreb. Y no se puede olvidar que los primeros éxitos musulmanes en Oriente fueron recibidos por alguna judería norteafricana, como la de Cartago, como un posible y exitoso movimiento mesiánico, judío o para-judío.

Por todo ello debo afirmar aquí, y con toda la rotundidad y el dramatismo que mis palabras sean capaces de expresar, que

el Reino godo español no sucumbió por unos motivos estructurales inexorables. Su desaparición cambió la historia del Mundo, pero no era inevitable. Fue principalmente el fruto de una muy especial coyuntura política interna, que posibilitó la explotación de todas sus contradicciones sociopolíticas por parte de un poder extranjero, ávido de botín y que creía a pie juntillas que era el brazo armado de un plan divino escatológico. Trataré de demostrarlo a continuación, contándoles una historia que, les aseguro, en más de un 70% jamás ha sido narrada.

La historia política y militar del Reino godo, tras la muerte de Witiza y la conquista islámica, no es cosa fácil de escribir. De modo que frecuentemente el historiador tiene que contentarse con verosímiles conjeturas en lugar de seguras certidumbres. Lo que se dirá ahora de las fuentes de información vale también tanto para la conquista musulmana como para lo que antes se ha escrito sobre las circunstancias y modos del acceso al trono de Rodrigo.

La única fuente totalmente fiable es la llamada “Crónica mozárabe del 754”, escrita por un clérigo cristiano en esta última fecha, que sí pudo escuchar a muchos testigos presenciales. Infortunadamente su relativamente breve relato abunda más en desarrollos retóricos que en precisiones topográficas y cronológicas, además de jugar a una cierta ambigüedad a la hora de referirse a varios de los principales protagonistas de la derrota y conquista, posiblemente calculada. Tal vez ello se debiera también a que su anónimo autor hubiera escrito otras narrativas más amplias del periodo de tiempo inmediatamente posterior, ya de plena dominación islámica. Es difícil saber si estas perdidas obras u otras ignotas, están en la base de una segura tradición historiográfica mozárabe sobre los últimos momentos de la monarquía goda y su ruina. Pero, fuera de unos fragmentos incluidos en la llamada Crónica Profética, desgraciadamente hay que reconstruir ésta a partir de su huella en muy posteriores historias andalusíes, incluso islámicas, como son Ibn Jaldún, la Crónica pseudoisidoriana o el anónimo manuscrito de la biblioteca tunecina de Raqqada conteniendo una Historia Universal en árabe de origen andalusí.

Por eso resulta imprescindible utilizar la tradición historiográfica islámica, demasiado alejada de los hechos y sometida a objetivos no siempre compatibles con la verdad histórica. La gran mayoría de los relatos islámicos sobre la conquista, con la excepción del singular Ibn Qutiya, proceden de dos tradiciones: una egipcia, basada en tradicionalistas y genealogistas, que aparece ya formada en la obra de Ibn Abd al-Hakam († 871), y otra cronística andalusí, culminada por la obra de Ahmad al-Razi (†c. 955), auténtico “príncipe” de la historiografía árabe hispana, y en menor medida en la de Arib ibn Said (†980). Aunque ambas tradiciones coinciden en muchos aspectos, fundamentalmente en el relato de las dos expediciones principales de Taric y de Muza, y de la vuelta de este último a Oriente, la andalusí es única al extenderse en el final del reinado de Witiza y los problemas sucesorios, al recordar otros desembarcos y victorias islámicas anteriores a los de Taric, y la traición en el ejército del rey Rodrigo, proponiéndolos como razones que explican en buena medida el aparentemente inesperado éxito y rapidez de la conquista árabe-islámica.

Buena parte de estos hechos contados por esa tradición historiográfica andalusí coinciden, o cuando menos no contradicen, la sucinta narración de la Crónica mozárabe del 754, que avala así su veracidad. Pero desgraciadamente la obra histórica de Ahmad al-Razi no se nos ha transmitido de manera directa, ni siquiera. Y tampoco se cuenta con una edición crítica de los fragmentos de su obra en la utilización muy literal de la misma que hizo el cordobés Ibn Hayan. Desgraciadamente tampoco se cuenta con una edición de los fragmentos conocidos por la tradición indirecta, a pesar de sus numerosas citas por parte de recopiladores marroquíes más tardíos de los siglos XIV a XVII, o de su utilización en el siglo XIII por el arzobispo toledano Jiménez de Rada. Aunque sin duda lo principal de su versión sobre la conquista se contiene en la llamada Crónica del moro Rasis. Sin duda caben pocas dudas de que el texto de ésta se remonta a un original del propio Ahmad al-Razi, o de su círculo historiográfico, pero sometido a graves distorsiones por obra de los truchumanes que la tradujeron del árabe al portugués y de éste al castellano a principios del siglo XIV.

Además, la porción dedicada a los antecedentes de la conquista y a buena parte de la expedición de Taric sólo se ha conservado en versiones interpoladas, incluso por falsarios sin escrúpulos. La utilización de éstas, sin las debidas precauciones, por parte del arabista Eduardo Saavedra en su monografía de 1892, perjudicó gravísimamente el crédito de su original e importante estudio. Tras las implacables críticas de Sánchez Albornoz la investigación posterior optó por omitir tan complejo testimonio. Y ello a pesar de que estudios más recientes han venido a demostrar que la versión portuguesa original de Rasis se encuentra recogida muy fielmente en la refundición de la “*Crónica geral de Espanha* de 1344”. La reconstrucción que seguidamente se hace de la conquista islámica de España debe bastante a los datos ofrecidos por esta fuente, mediante un proceso de identificación de las formas originales que se ocultan bajo los extraños antropónimos y topónimos de Rasis. Una metodología que por su complejidad no puedo exponer aquí.

Dice la tradición islámica que Mahoma envió cartas a los emperadores de Constantinopla y de Persia, al Negus de Abisinia y al Patriarca copto (monofisita) de Alejandría, invitándoles a someterse (*islam*) a su Mensaje. Sea lo que fuere lo cierto es que tras la muerte de Mahoma el segundo califa, Omar (634-644), a la manera de un Mesías bíblico transformó en diez años la herencia del Enviado de Dios en el primer Imperio islámico, dueño de todo el Creciente Fértil, Mesopotamia e Irán. La conquista de Jerusalén (638) y la de Babilonia de Egipto (641), el Cairo Viejo (*al-Fustat*), constituyeron golpes ideológicos y económicos durísimos para el Imperio de Constantinopla, que le pondrían a la defensiva para los próximos dos siglos y medio.

Es difícil explicar en pocas palabras tan fulgurante éxito. A las razones estructurales del contexto histórico y geográfico hay que añadir la revolucionaria etnogénesis que supuso este primer Islam: desde la integración de las masas conquistadas en la de los conquistadores, mediante su conversión al Islam, la probable liberación de los colonos de su atadura a la tierra, y el reparto de botín entre los combatientes tras cada conquista realizada “esforzados en el camino de Dios” (la *yihad*).

Desde la conquista de Egipto a la del actual Marruecos (*Maghreb al-Aksa*) pasaron sesenta años, aunque el proceso se inició ya en el 646. Aunque sigan sin estar claras todas las etapas, lo cierto es que al comenzar el siglo VIII el nuevo gobernador del Maghreb islámico, el *tabí* –la segunda generación de los líderes de la *Yihad*, que de uno u otro modo habían conocido a los que acompañaron a Mahoma en su huída (hégira) a Medina, los *ansar*- Muza ibn Nuzayr, había llegado ya a las orillas del Atlántico y a los valles interiores del Marruecos Extremo. El avance islámico había aconsejado a las autoridades obedientes al Imperio de Constantinopla, que dominaban algunas plazas en estas tierras, como Tánger y Ceuta, a buscar el apoyo del vecino Reino godo de Toledo, reconociendo su soberanía. El más famoso sería Urbano, el conde D. Julián de la leyenda. También la ciudad de Tánger y su alfoz pasaron a ser gobernados por un conde godo. Con apoyo godo Urbano y el conde de Tánger pudieron obtener más de una victoria sobre jeques bereberes, nominalmente continuadores del Imperio bizantino.

En esta situación estarían las cosas cuando a partir del 707 se reinició el avance de los estandartes islámicos en el extremo occidente africano, y ya con la intención de permanencia. Lo que exigía proponer y conseguir botín y enriquecimiento en tierras y ganados para afianzar en el Islam a las masas de bereberes y sus líderes recientemente convertidos. Protagonista destacado de la misma sería Taric ibn Ziyad, lugarteniente y liberto del *tabí* Muza ibn Nusayr. La situación debió convertirse en cada vez más insostenible al perder los apoyos bereberes tras la toma por Muza de Volúbile y de la plaza fuerte de Sakuma, en las proximidades de la posterior Fez, así como de la conversión al Islam de jeques cuyos linajes en otro tiempo habían apoyado los intereses bizantinos, como sería el caso de Tarif ibn Malic Abuzara. Cuando hacia el 708/709 Tánger cayó en poder de los invasores, Muza colocaría al frente de la guarnición musulmana de la plaza a este mismo Abuzara ibn. Aunque se convirtiera muy pronto en tema de leyenda, no cabe descartar que una ofensa del lujurioso rey Witiza sobre la hija de Urbano pudiera constituir el motivo final por el que éste y

sus clientes a ambos lados del Estrecho se pusieran a disposición de Muza y del califa al-Walid (705-715).

Entre finales del 709 y muy principios del siguiente año se produjo la inopinada muerte de Witiza, víctima tal vez de un rebrote de la mencionada peste cuando la corte había iniciado su estación invernal en Toledo. La situación de España a la muerte de Witiza presentaba algunos rasgos nuevos y una coyuntura preocupante. Como se indicó líneas más arriba en los últimos quince años la corte se había convertido en casi itinerante, acentuando así sus rasgos feudales, y la falta de apoyo de la nobleza del nordeste era evidente.

Al morir Witiza no debía superar en mucho los veinticinco años de edad, y aunque ya tenía descendencia, e incluso masculina, sus hijos eran todavía muy jóvenes. Es más, dado lo imprevisto de su fallecimiento no se había tomado la precaución de asociar al trono a alguno de ellos, para que pudiera ser ungido y convertirse en rey legítimo al llegar a la edad adulta.

Es muy probable que poco antes de la muerte Witiza ya se hubiera producido la primera incursión hostil sobre la baja Andalucía alentada por el nuevo poder político-militar musulmán. La misma fue dirigida por el ceutí Urbano, que demostraba así su lealtad al Imperio árabe y se vengaba de Witiza y sus nobles, con los que estaba especialmente enfrentada la familia de su mujer goda, que controlaban la bahía de Algeciras desde la antigua Carteya. Dificultaron grandemente la proclamación de un nuevo monarca las disensiones en el seno del hegemónico bloque nobiliario y la falta de un candidato claro y de consenso en el seno de la familia de los anteriores reyes Egica y Witiza. Como consecuencia de ello la corona vacó peligrosamente durante un tiempo.

Seguramente se aprovechó de todo ello un noble del nordeste, Agila, que llegó a proclamarse rey, aunque fuera de Toledo. La hegemonía que desde el 636 venían ejerciendo en el Reino godo linajes nobiliarios asentados en el mediodía y mitad occidental de España marginó a gran parte de los que tenían sus raíces en el cuarto nororiental de la península y en la provincia extrahispana de la Narbonense o Septimania. Además los asentados en esta última, y en buena medida de origen ostrogodo y

vinculados al linaje regio de los Amalos, habían tenido un protagonismo principal en el Reino godó durante buena parte del siglo VI. El creciente malestar había llegado a provocar en el 673 la rebelión del duque Paulo contra el rey Wamba, proponiéndose como rey secesionista de la porción más oriental y septentrional del reino, en el valle del Ebro, Cataluña y Narbonense. Derrotado militarmente el intento no debió desaparecer por completo el malestar de esos grupos nobiliarios. Una nueva oportunidad para intentarlo se les ofreció ante el desconcierto del bloque hegemónico nobiliario, occidental y meridional, con su incapacidad para elegir un sucesor a Witiza, y las prioritarias necesidades militares que exigía el ya presente ataque islámico en el sur. Y lo cierto es que Agila II batió moneda en Zaragoza, Tarragona, Gerona y Narbona. Aunque al igual que en su momento Paulo es muy probable que Agila se contentara con llamarse “Rey del Oriente”, sin aspirar a controlar el resto del reino.

El golpe de Estado secesionista de Agila II pudo ser el detonante para que en Toledo fuera coronado un tal Suniefredo, seguramente miembro de la poderosa nobleza goda de la ciudad y región toledanas, nada favorable a la continuidad en el trono de la familia de Egica-Witiza. Por eso, aunque a toda prisa batió moneda en la ceca de la capital para financiar sus pretensiones, no parece que consiguiera la aceptación de la nobleza más vinculada al desaparecido Witiza, que tenía importantes raíces familiares y fundiarias en el valle del Guadalquivir.

Como he afirmado antes el colapso de las plazas de obediencia goda en la costa africana del Estrecho, su paso al Islam y hasta la posible traición del conde Urbano de Ceuta, ya se habían producido unos meses antes de la muerte de Witiza. Pero indudablemente el caos en el que se precipitó el Reino godó consolidó la nueva situación norteafricana y abrieron nuevos peligros para aquél. A las nuevas oportunidades de realizar provechosas incursiones en la otra orilla del Estrecho, aprovechando las luchas civiles entre la nobleza del Reino godó, se presentaba también la ocasión de intervenir en las mismas en busca de botín y rescates. Una posibilidad especialmente

buscada por el propio Urbano, que tantos vínculos tenía con el Reino godo y tan interesado estaba en impedir que volviera a ser dominado por la familia de Witiza y el bloque nobiliario existente en torno a ella.

Fue sin duda en esos terribles meses del interregno, en junio del 710, cuando se produjeron los primeros desembarcos de cierta consideración bajo el verde estandarte del Islam en la Baja Andalucía. El comandante del más importante sería el citado Tarif Abuzara ibn Malic, a solas o en conjunción con Urbano. Sus participantes, aproximadamente un regimiento de 400 hombres casi todos ellos peones, bastantes de ellos clientes y milicias de Urbano y el resto bereberes, pero todos transportados en barcos ceutíes de éste. El desembarco de Abuzara se produjo en una islita enfrente de la actual Tarifa, que los comarcanos llamaban “isla de los vándalos” por haberse en el 429 allí concentrado 80.000 vándalos para su traslado a África. De ella procede el nombre con el que los árabes designarían pocos años después a toda la península: al-Andalus.

El entonces duque de la Bética, Rodrigo, necesariamente sería el máximo responsable de atajar esta expedición de Abuzara. No cabe duda que debió conseguir el éxito, obligando al bereber y a sus tropas a huir al poco tiempo, buscando refugio al otro lado del Estrecho. El fracaso de Ibn Malic supondría su inmediata destitución por Muza al frente de Táger, sustituyéndole otro bereber de más oscuro origen: Taric ibn Ziyad. Al mismo tiempo se puso por completo de manifiesto la deslealtad de Urbano, colocando en una muy difícil posición a sus parientes políticos godos.

Pero la derrota y fracaso de Tarif ibn Malic Abuzara, al que se tragaría la Historia, fue sobre todo un éxito resonante del duque Rodrigo. Habían pasado poco más de medio año desde que muriera inopinadamente Witiza, y tanto Agila II como Suniefredo amenazaban con el predominio de un bloque nobiliario que llevaba en el poder desde hacía una generación. El victorioso Rodrigo se presentó entonces como un medio de evitar su debacle. Mediante un acto de fuerza, y apoyado en la poderosa nobleza cordobesa, Rodrigo reclamó la corona. Por nacimiento Rodrigo estaba emparentado con los linajes de los

anteriores reyes Quindasvinto († 653) y Recesvinto († 672). Como duque de la Bética era el más indicado para hacer frente al nuevo peligro proveniente del otro lado del Estrecho. Persona ya adulta, de unos cuarenta años de edad, Rodrigo tenía una excelente reputación militar, destacando su reciente éxito contra el invasor norteafricano. Un oportuno matrimonio con la noble Egilona, seguramente familiar de Witiza, selló una coyuntural alianza con los nobles más vinculados a esa familia, a falta de un pretendiente propio aceptado por todos. Con estos apoyos Rodrigo marchó a la capital Toledo. Allí venció al efímero Suniefredo, que posiblemente falleciera, no sin que varios de sus partidarios lograran escapar y encontrar refugio entre Urbano y sus aliados musulmanes del Maghreb.

Así pues los éxitos militares y políticos del nuevo rey Rodrigo acabaron ofreciendo una nueva oportunidad de botín e intervención en la península al poder musulmán y su aliado Urbano. La expedición de Abuzara había mostrado las fortalezas del Reino goda. Por eso la nueva expedición de la primavera del 711 tenía que contar con un ejército mucho más numeroso: de hasta 7.000 soldados, casi todos ellos bereberes recién convertidos al Islam. Al frente de éstos se situó al nuevo gobernador de Tánger, Taric ibn Ziyad, que contó con el apoyo logístico de Urbano y sus aliados para realizar la travesía del Estrecho y construir una base operativa completamente islámica, que se llamaría “La isla” (al-Jazera), a complementar con Carteya, el bastión de los familiares de Urbano. Para este último y sus aliados godos la nueva expedición tenía por fin acabar con el rey Rodrigo, y sustituirle por otro noble contrario a aquél y a sus aliados witizanos. No es descartable que Agila II estableciera algún tipo de pacto de no agresión con los responsables del Imperio islámico al otro lado del Estrecho. El enemigo común, en este caso Rodrigo, suele hacer amigos, aunque sean circunstanciales; y lo cierto es que la decisiva invasión liderada por Taric respetó a Agila II y su territorio nororiental. Para Agila, Urbano y los suyos los bereberes y árabes serían nada más que un instrumento para conseguir sus fines a cambio de un fuerte botín, tal y como había sucedido en otras ocasiones en la historia goda. Lo que sin duda suponía

por parte de tales nobles una ignorancia absoluta de los presupuestos ideológicos de la expansión islámica, como eran la *yihad* y la extensión del territorio y de los miembros de la *umma* (comunidad de los musulmanes).

Cuando se produjo el desembarco de Taric y los suyos el rey Rodrigo había iniciado ya los preparativos para atacar a Agila II, habiendo entrado en guerra con los vascones libres, sin duda aliados del monarca que señoreaba las tierras de la actual Cataluña contra su enemigo común. La importancia de la invasión muy superior a la de Abuzara no hacia aconsejable que se enfrentara a ella, con sus solas fuerzas, el nuevo duque de la Bética. Era éste Teudemiro, un destacado miembro del linaje de Egica-Witiza. Para detener la invasión Rodrigo despachó un ejército al mando de un sobrino político suyo, llamado tal vez Egica y perteneciente a ese mismo linaje. La derrota del ejército godo resultó muy importante, pues permitió que los invasores se convirtieran en buena parte en una potente fuerza de caballería con las cabalgaduras de los derrotados, capaz ya de enfrentarse con posibilidades de éxito al gran ejército real godo. Los vencedores pudieron entonces extender sus correrías Guadalquivir arriba, saqueando Medina Sidonia, Carmona y Sevilla; aproximándose incluso a la estratégica Córdoba.

Como se acaba de decir el gran ejército real godo, comandado por el propio Rodrigo, había sido ya movilizado con anterioridad, primero con motivo de su victorioso enfrentamiento con Suniefredo y al poco al iniciar la guerra contra el nororiental Agila II. En todo caso la noticia de esa primera victoria de los invasores obligó a Rodrigo a abandonar unas operaciones bélicas recién iniciadas para marchar al encuentro de este nuevo y prioritario enemigo. A comienzos del verano el ejército de Rodrigo había llegado a Córdoba. Mientras la noticia de su avance había hecho retroceder al invasor sobre sus bases algecireñas, que solicitó nuevos refuerzos al *walí* Muza, hasta sumar una fuerza de al menos 12.000 combatientes.

Las cifras del ejército de Rodrigo dadas por la historiografía árabe islámica son por completo fantásticas. Si se juzga por los efectivos normales conocidos de los ejércitos godos lo lógico

es pensar que no superase en mucho a las fuerzas de la que disponía Taric. Aunque sí es posible que el núcleo del ejército de Rodrigo, el séquito del propio rey y de los principales nobles, tuviera una elevada profesionalidad y potencia, al tratarse de caballería pesada, pero su número era pequeño. El encuentro entre ambos ejércitos tuvo lugar a mediados de julio del 711 y a lo largo de varios días, desarrollándose en una serie de escaramuzas y combates formales entre los montes que separan las actuales Algeciras y Tarifa, (*Promontorii Traductini*), en la inmediaciones de la laguna de la Janda y de los caños que de ella desembocan en el mar (Caños de Meca). No parece que el ejército godo fuera completamente destrozado, como la tradición historiográfica islámica mayoritariamente afirma. Entre otras cosas porque una parte abandonó la pelea traicioneramente. Entre los traidores se encontraban nobles estrechamente vinculados al linaje de Witiza, entre ellos el duque Teudemiro antes mencionado. La traición de los witizanos sería pactada directamente con Taric y exigiría la previa o consecuente muerte en combate de aquellos nobles contrarios a su casa, relacionados seguramente con el vencido Suniefredo, que habían acompañado a Rodrigo con aviesos objetivos, para traicionarle y conseguir así la corona goda. La muerte en la batalla de estos últimos, y la misma desaparición de Rodrigo en su huida hacia Medina Sidonia, ya en los lodazales de la laguna de la Janda, convirtieron el encuentro en una completa y significativa derrota de la nobleza goda.

La huida de una parte significativa del ejército godo más leal al desaparecido Rodrigo, y no su completa aniquilación, forzó el siguiente movimiento del sorprendente vencedor Taric. Que marchó tras los pasos del grueso de los huidos por la calzada romana que, a través de los pasos del Hozgarganta, conducía a Écija por Estepa. Una maniobra arriesgada, pues suponía dejar a su espalda plazas fuertes como Medina Sidonia y Sevilla. En Écija Taric se vio detenido por los restos del ejército godo huido, cuya resistencia sólo pudo vencer gracias a la llegada de Urbano con sus tropas, entre las que había miembros de la nobleza goda, entre otros el mencionado Teudemiro. Ahmad al-Razi consideró decisivo este hecho, tanto por lo que supuso

de refuerzo del ejército invasor como por los consejos dados por Urbano al jefe musulmán. Conforme a ellos Taric dividió su ejército en tres, enviado uno contra Córdoba, otro contra Málaga, Granada y Orihuela, y el tercero bajo su mando se encaminó a toda prisa al corazón del Reino goda, Toledo.

Aunque se carece de testimonios explícitos es muy probable que en la conferencia de Écija entre Taric y Urbano se replantearan por completo los objetivos de la invasión y de la colaboración del antiguo comandante de los bizantinos y godos de Ceuta con los musulmanes en el “camino de Dios”, así como la de otros nobles godos ligados al linaje de Witiza.

La muerte en batalla, junto con Rodrigo, de los que habían conspirado contra él había dejado momentáneamente al poderoso bloque nobiliario que venía ostentando el poder en el reino goda desde el 636 sin un líder fácilmente asumible por todos sus miembros. Si se quería evitar que finalmente se consolidara alguno contrario a cualquier colaboración con el invasor y pago por sus servicios, y especialmente vinculado al traicionado y desaparecido Rodrigo, era urgente apoderarse de los dos centros en los que, por enraizamiento de esa nobleza y por su valor simbólico, ese hecho se podía producir: Córdoba y Toledo. Naturalmente ello exigía una peligrosa división del ejército invasor, que sólo se podía paliar con una nueva y distinta alianza con Urbano y con algún otro elemento de la nobleza goda.

Urbano y sus aliados godos se quedaron un tanto descolocados con la muerte de los posibles aspirantes al trono, vinculados a Suniefredo, con los que habían previamente pactado. Urbano no podía ser rey, al tener un origen extranjero, por lo que podía aceptar que el objetivo de la expedición ya no fuera ayudar a una facción del Reino goda sino su destrucción pura y simple, máxime a la vista del reciente pacto de familiares de Witiza con Taric. Bastaba con que los previsibles conquistadores le asegurasen un considerable premio por su ayuda, lo que tenía que ser ratificado por el superior de Taric, Muza. Todo indica que Urbano regresó de inmediato al África a tal fin, aunque dejando buena parte de su tropa con Taric. Entre tanto alguna garantía podía ofrecerle el que al frente del ejército enviado contra Córdoba estuviera otro antiguo oficial bizantino, aunque

converso al Islam: Mugit al-Rumí. Para los otros miembros de esa nobleza goda dispuesta a colaborar con el invasor que iba a destruir su reino era necesario ofrecerles una muy considerable recompensa, en forma de bienes raíces y hasta de derechos jurisdiccionales amplísimos. A juzgar por algunos hechos posteriores y algunas firmes tradiciones historiográficas islámicas esos nobles godos colaboradores habrían sido miembros de la familia de Egica y Witiza, destacando un hermano de este último, Opas, y Teudemiro, conocido como el de Orihuela por acontecimientos posteriores.

Necesariamente este decisivo cambio en los colaboracionistas, devenido en una auténtica traición a la nación (*gens*) y a la *patria*, provocó una terrible guerra civil, más cruenta y sin posible solución pactada al carecer de un claro liderazgo los opositores a los invasores y sus colaboradores. Córdoba caía en poder de Mugit a finales de año, tras una numantina defensa de varios meses por parte de una selecta guarnición de 400 guerreros de élite, al final víctimas del incendio de su último refugio, la suburbana iglesia de San Acisclo. El ejército enviado al sur y al este, posiblemente comandado por Teudemiro y otras fuerzas colaboracionistas, confluía en Toledo con el de Taric, tras lograr sus objetivos. Mientras Taric había tomado la ruta más directa y rápida para llegar a Toledo. Tras pasar el Guadalimar por el “Vado de la conquista” (al sur de la estación de Linares-Baeza), atravesaría Sierra Morena por el viejo camino de Vilchez y Aldeaquemada.

Sería en Toledo y su región donde tendrían lugar las escenas más terribles de la guerra civil. Opas, obligado a huir de Toledo al saberse su traición, sería decisivo a la hora de descubrir a miembros de la alta nobleza del reino que habían huido de la capital, y que fueron pasados por las armas. Destruída así una buena parte de la nobleza el invasor se adueñaba de gran parte del tesoro regio, de un enorme valor real y simbólico, representado por antonomasia en la famosa “mesa de Salomón” que Alarico había cogido del tesoro imperial romano cuando su saqueo de Roma en el 410. Sólo una parte menor de los tesoros de las iglesias de la capital lograron escapar al saqueo, como sería el caso de las coronas encontradas siglos después en

Guarrazar. Además sectores eclesiásticos relacionados con los colaboracionistas trataron de legitimar la invasión y ruina del reino, difundiendo determinadas profecías apocalípticas pseudo-danielinas. A cuya verosimilitud contribuiría también la huida a Roma de Sinderedo, el obispo metropolitano de la capital.

Necesariamente Muza ibn Nusayr tenía que intervenir, como comandante máximo del califato en Occidente, ante la conversión de una original expedición en busca de botín en una acción de auténtica conquista, pero en la que estaban siendo demasiado decisivas las fuerzas no islámicas colaboracionistas, que amenazaban con desnaturalizar la justificación por la *yihad*.

A comienzos de la primavera del 712 Muza desembarcaba en la base de “La isla” (actual Algeciras). Además de por el utilísimo Urbano, el famoso *tabi* se hizo acompañar esta vez no sólo por bereberes recién convertidos sino por un número significativo de árabes, incluidos algunos otros *tabies*. La presencia de estos prestigiosos “discípulos de un compañero del Profeta” servía para legitimar la conquista en términos islámicos, siendo decisiva su actuación a la hora de repartir el botín y realizar el asentamiento de los combatientes islámicos según las precisas normas coránicas.

Con la llegada de Muza la conquista se tramutaba en islámica y tenía que alcanzar los confines del Reino de Toledo. Es al tratar de las acciones militares de Muza cuando la historiografía árabe se plantea los problemas de la rectitud del reparto del botín, con el quinto para el califa, y la distinción entre conquistas realizadas por las armas o mediante pacto. Las primeras no respetaban los bienes y la posición de los vencidos, mientras que las segundas sí, incluida la continuidad del culto cristiano, en virtud de considerar a los vencidos *dhimmies*, o comunidades del Libro (judíos y cristianos).

Según la muy fiable Crónica mozárabe del 754 Muza estuvo en la península 15 meses, que serían decisivos para la posterior historia de España. Expresamente Muza, por las razones que fuera y antes de unirse a su subordinado Taric, trató de acabar con todos los muy peligrosos focos de resistencia que permanecían en el sur y el oeste. Su itinerario de conquistas le llevó de Medina Sidonia a Sevilla, y de ésta a Mérida.

Forzado a establecer un cerco en toda regla a la capital lusitana durante varios meses Muza tuvo que desviar fuerzas, al mando de su hijo Abdelaziz, para acabar con la revuelta de Sevilla, que se había levantado con la ayuda de gentes de Béja y Niebla. La unión de Muza con Taric tuvo lugar cerca de Talavera, al avanzar el *tabi* por la calzada de la plata y tomar después la ruta que a lo largo del Tajo conducía a Toledo.

Decidida la conquista, y al tiempo que enviaba expediciones hacia el norte y el noroeste, para ocupar las plazas de Amaya (Burgos) y Astorga, el propio Muza iniciaba la conquista del noreste, donde hasta entonces se había mantenido independiente Agila II. A finales del 712, o principios del 713 como máximo, Zaragoza había caído en poder musulmán. La toma de la metrópoli del Ebro y de tierras y ciudades vecinas, hasta el mar, debió significar el fin del efímero reinado de Agila II, aunque se ignora su suerte. Posiblemente la conversión de la invasión en plena conquista islámica estimuló la rebelión de las tierras del sudeste, en torno a Orihuela, que habían sido ocupadas por el colaboracionista Teudemiro hacía meses. Sería precisamente éste el que encabezara la revuelta y, tras alguna victoria parcial, lograra en abril del 713 un pacto de rendición (*amman*) muy favorable. Pues, contra el pago de un tributo, se le reconocía su pleno poder jurisdiccional sobre un amplio territorio, el de la posterior *kura* califal de Tudmir, que incluía las riquísimas huertas de Murcia y Orihuela.

El pacto lo firmó Abdelaziz, pues hacia esas fechas su padre Muza se había visto obligado a abandonar la península para presentarse en Damasco ante el califa, alarmado de las noticias que le venían de la península sobre el incumplimiento de las leyes de la *yihad*. Por eso sería varios años después el *wali* al-Hurr (716-719) el que completase la conquista de las tierras más nororientales de la península. Una acción culminada en el 718, pues antes de finalizar su mandato en al-Andalus, en la primavera del 719, ya había comenzado los preparativos y primeros ataques sobre el último reducto inconquistado del Reino de Toledo: la provincia de la Galia Narbonense. El final de la dominación goda en esas tierras del nordeste supondría el final del reinado del último rey godo testimoniado: Ardón. Sin

duda la subida al trono de este último habría sido el producto del rechazo por una mayoría de los antiguos partidarios de Agila II de los términos de rendición y paz acordados con el invasor musulmán tras la toma de Zaragoza, tal y como recuerda la Crónica mozárabe. Si dichos acuerdos habían sido hechos por miembros del otrora bloque nobiliario hegemónico occidental y meridional, era lógico que los nororientales que alzaron a Agila II se vieran totalmente defraudados en las esperanzas que hubieran podido tener en la invasión agarena en un principio.

Finalmente una supuesta señal de los Cielos debió quebrar el ánimo de la inmensa mayoría de los cristianos e hispanogodos. El 7 de junio del 718 el Sol se eclipsó en gran parte del centro de la península, incluida Toledo. Dos años y medio antes el gobierno califal de Damasco había decidido la incorporación definitiva y permanente de al-Andalus al Imperio islámico. La misma pudo entenderse entonces tal vez como un paso hacia la progresión final hasta Constantinopla, a la que vanamente se había tratado de conquistar por la vía marítima y de Asia Menor. Pasarían casi siete siglos y medio para que esto ocurriera al fin, en 1453; de nuevo aprovechando las divisiones y traiciones entre cristianos.

*Finis gloriae Mundi.* Tras un parsimonioso viaje de regreso a Damasco el gran Muza llegaba allí al poco de ser proclamado califa Suleimán, ya en 715. Iba al frente de un brillantísimo cortejo, donde destacaban jóvenes nobles cautivas y algunos de los nobles godos colaboradores como Teudemiro y algún otro pariente de Witiza. Pero a pesar de la gran cantidad de oro y joyas que el conquistador presentó ante la corte califal la fama de las riquezas halladas en el conquistado Reino goda eran tan grades que Muza, acusado por Taric, fue enjuiciado y sometido a tormento. Tan sólo logró salvar su vida mediante el pago de una ingente multa de nada menos que dos millones de sólidos, equivalentes a 9.096 kilos de oro fino. Una cifra enorme, pero pequeñísima en comparación con la que el gobierno de D. Juan Negrín entregó al Estado bolchevique. No extraña así que, cuando menos de diez años después se construyera en el desierto jordano la residencia califal de Qusayr Amra, el derrotado Rodrigo fuera pintado al nivel del Negus, los emperadores persa y chino, y un rey turco o hindú.

# LA IMPORTANCIA DE LOS LINAJES BERÉBERES EN LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MARCA MEDIA: LOS BANŪ SĀLIM COMO EJEMPLO

Marisa Bueno  
UCM

“Aprendeos vuestras genealogías y no seaís como los nabateos de Babilonia. Cuando se pregunta a uno de ellos cual es su origen responde: de ese o de áquel otro pueblo”.

IBN KHALDŪM, *Al Muqadimmah*, I, 9<sup>1</sup>

## 1. PRESENCIAS Y AUSENCIAS. EL ELEMENTO BERÉBER EN LA HISTORIOGRAFÍA

El pueblo beréber aparece asociado desde sus primeras menciones en las fuentes de un halo mítico, aureola que ha provocado una imagen idealizada de los mismos como pueblos libres de heroicos e irreductibles guerreros. Desde Salustio a Theore Mommsen se les ha considerado como salvajes e indomables por su enorme crueldad atávica. Salustio en el siglo I a.C mencionó un primer estrato de población en el norte de África constituido por gétulos y libios descritos como “seres toscos e incultos que se alimentaban de carne de bestias salvajes y de hierba de la tierra, al igual que sus rebaños. Carecían de costumbres y leyes y no se gobernaban en virtud de ninguna autoridad: errantes y dispersos tenían sus moradas allí donde la noche les sorprendía”<sup>2</sup>.

Pero esos caracteres míticos atribuidos a las poblaciones norteafricanas no son inmutables y las poblaciones sufrieron

---

1 Ibn Khaldūm, *Al Muqadimmah, Introducción a la historia universal*, (ed.) E. Ruiz Girela, Córdoba, 2011, 221.

2 Salustio, *Guerra de Yugurta*, ed. A., Millares Carlo, México, 1998, XVIII, 1-2.

cambios después de la romanización y arabización y tras su proceso de instalación y control territorial de amplias zonas de la Península Ibérica.

Es cierto que el peso etnográfico de estos pueblos se mantuvo a lo largo de los años<sup>3</sup>, pero pretender mantener sus caracteres clánicos al margen de todo contacto y preservarlos inamovibles resulta insostenible.

La idea de que los beréberes nunca fueron integrados plenamente dentro de las estructuras de poder arabizadas y las percepciones que de ellos tenían los historiadores medievales rozan más lo legendario que la realidad.

Los estudios sobre los bereberes de al-Ándalus comienzan a finales del XIX con las traducciones sobre las fuentes de la conquista. El trabajo de Lafuente Alcántara (1863) fue uno de los pioneros en este sentido<sup>4</sup>. Pero fue realmente a mediados del XX cuando el interés de algunos investigadores se centró en torno a los bereberes. Desde entonces las tendencias de investigación se estructuraron en torno a varios ámbitos de interés: por un lado la descripción pormenorizada de los linajes bereberes de al-Ándalus y la localización de sus enclaves. En el año 1945 Tovar Llorente<sup>5</sup> y un año más tarde Isidro de las Cagigas afirmaban la necesidad de profundizar en el componente beréber en la Península Ibérica:

“En España, con más o menos diligencia, con más o menos intensidad y con mejores o peores resultados, nos hemos preocupado de la ingente aportación árabe; conocemos perfectamente toda la romanización latina de nuestra Península; hemos tratado de indagar con verdadera curiosidad lo que nos trajeron y nos transmitieron griegos, fenicios y cartagineses. Pero nadie piensa en explorar en nuestro país la gran incógnita que representa en nuestro país la berberización”<sup>6</sup>.

3 “Una dominación extranjera sigue a otra trayendo nuevas civilizaciones. Los Bereberes permanecen como las palmas en los oasis y las arenas del desierto Cit. Brett, M.; Fentress, E., *The Cambridge History of North Africa* Cambridge, 1978, 6.

4 Lafuente Alcántara, E., *Consideraciones sobre la dominación de las razas africanas en España*, Madrid, 1863.

5 Tovar Llorente, A., “Los estudios beréberes en relación a España”, *CEA I*, (1945), 113-121

6 De las Cagigas, I., “Berberización de España. Apuntes para su estudio”, *CEA II*, (1946), 113-131

A partir de los años 60 la obra de Jacinto Bosch Vilá revitalizó la importancia del estudio de los componentes bereberes en la Península<sup>7</sup> incidiendo en las aportaciones político-sociales de los diferentes colectivos bereberes en las distintas etapas de la vida de al-Ándalus.

Algunos años más tarde otros autores exploraron la vertiente etimológica de la presencia beréber como Oliver Asín<sup>8</sup> y Pierre Guichard, cuyo trabajo ha dado lugar a la formulación de hipótesis generales que postulan la existencia de una organización tribal y segmentaria de los bereberes de al-Ándalus<sup>9</sup>, considerados como elementos marginales al margen del poder. Guichard va a defender la importancia del proceso de berberización en la Península Ibérica tomando como ejemplo el espacio levantino donde existen muchos topónimos que contienen el término *beni*. Las conclusiones de su análisis cuentan con defensores y sectores críticos a las mismas como los estudios de Mikel de Epalza<sup>10</sup>, M<sup>a</sup> Jesús Rubiera<sup>11</sup> y Carmen Barceló (1990). Esta última autora critica la utilización de los topónimos en *beni* en relación con personajes de origen bereber, ya que esta circunstancia implicaría el uso de nombres exclusivos para los beréberes y aún no existen estudios amplios sobre la antroponimia andalusí que permita sostener esas afirmaciones<sup>12</sup>.

La composición social de la península Ibérica en el siglo VIII fue cuestión tratada por Joaquín Vallvé a finales de los 70, destacando la importancia del elemento romano-visigodo frente al beréber<sup>13</sup>.

7 Bosch Vilá, J., "El elemento humano norteafricano en la historia de la España musulmana", *CBET*, II, (1964), 17-37; "Establecimientos de grupos humanos norteafricanos en la Península Ibérica", *I Congreso Internacionales di Estudio Nord Africana*, Cagliari, 1965, 147-161; "Por un elude historico-sociológico sur les bereberes de al Ándalus", *Malanges de Isalmologie dédiés à la memoire de A. Abel*, Bruselas, 1976, 53-69, "Los bereberes en al-Ándalus", *Actas del I Congreso Hispano Africano de culturas Mediterráneas*, Melilla, 1987, 261-267.

8 Oliver Asín, J., *Conferencias y apuntes inéditos*, Madrid, 1996.

9 Guichard, P., *Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1974, 365.

10 De Epalza, M., "Los bereberes y la arabización del País Valenciano" en *Cuadernos de Filosofía. Miscelánea Sanchís Guarner*, Valencia (1984), vol.I, 91-100.

11 Rubiera Mata, M<sup>a</sup> J., "Toponimia árabe valenciana: falsos antropónimos bereberes", *Cuadernos de Filosofía* (1984) vol. 317-320.

12 Barceló, M., "¿Galgos o podencos? Sobre la supuesta berberización del país valenciano en los siglos VIII y IX", *Al Qantara*, XI (1990) 429-460, en concreto 430.

13 Vallvé, J., "España en el siglo VIII: ejército y sociedad", *Al-Ándalus*, XLIII (1978), 51-112.

Algunos trabajos elaborados entorno a los años 90 del siglo XX mostraban una síntesis sobre las experiencias anteriores. Por un lado el trabajo de Helena de Felipe<sup>14</sup> aportó el análisis filológico y antroponímico de estos linajes. Esta autora observó el proceso de islamización a través del nombre, identificando los linajes con diferentes áreas geográficas. En otra línea el estudio de Eduardo Manzano supuso una revisión crítica de la tesis estructuralista del al-Ándalus tribal y clánico, mostrando la ruptura de los vínculos tribales como resultado de la aparición de los linajes beréberes en al-Ándalus<sup>15</sup> y como éstos linajes ocuparon un papel en la estructura político-administrativa del al-Ándalus Omeya, debido a la fuerte estructuración jerárquica del Estado Omeya, que con un fuerte ejército centralizó las percepciones fiscales y sostuvo el aparato político<sup>16</sup>.

Por otra parte el trabajo de Chalmeta describió someramente el papel de las diferentes tribus en el proceso de instalación de los colectivos bereberes, tras el 711, en tierras diferentes a las ocupadas por los árabes. En las distintas áreas existieron diferentes sustratos étnicos y estrategias de explotación de la tierra en relación a sus lugares de origen<sup>17</sup>. El sustrato etnográfico de la Marca Media se formó tanto por bereberes como por hispano-visigodo-romanos en los siglos VIII-X. A finales del X la entrada de nuevos contingentes norteafricanos con Almanzor y las posteriores invasiones de almorávides y almohades cambiaron radicalmente el panorama en el solar hispánico.

La importancia de los bereberes como etnia específica fue estudiada a partir de las fuentes árabes por Maya Shatzmiller que apostó por su especificidad como etnia en oposición con los árabes, verdaderos señores de la Península<sup>18</sup>. Su investigación

14 De Felipe, H., *Identidad y onomástica de los linajes beréberes de al-Ándalus*, Madrid, 1997.

15 Manzano Moreno, E., "Beréberes en al-Ándalus", *Al Qantara*, XI, (1990), 397-428.

16 Manzano Moreno, E., *Conquistadores, emires y califas*, Madrid, 2006, 18.

17 Chalmeta Gendró, P., *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Ándalus*, Madrid, 1994, 164.

18 Shatzmiller, M., "The legacy of the Andalusian Berbers in 14th century Magreb. Its role in the formation of Magrebi historical Identity and historiography", *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, Siglos XIII-XVI*, García Arenal, M., Viguera Molins, M.J., (eds.), Madrid, 1988, 205-236. Aunque se especializa en el siglo XIV rastrea la situación de los bereberes de la Península Ibérica en el siglo XI, defendiendo la teoría de que el papel real de los bereberes en la sociedad andalusí sólo puede construirse a raíz de un análisis crítico de las fuentes árabes, destaca el valor de los bereberes como etnia o como grupo racial, defendiendo una idea de modelo tribal de la sociedad Taifa criticando todas las demás aproximaciones, 213 y ss.

proporcionó la idea de la especificidad de los bereberes como comunidades en continua rebeldía, idea que sigue siendo sostenida en el campo de la antropología y ha sido criticada especialmente por arabistas como Benabaud y Tahiri<sup>19</sup>.

Lo cierto es que jugaron un papel trascendente en los primeros momentos de la conquista y constituyeron un importante grupo social en al-Ándalus cuyas funciones fueron variando con el tiempo y el espacio y que son complejas de rastrear ya que como grupo social no dejaron textos escritos siendo la lengua y algunas de sus costumbres los elementos identitarios.

Desde una perspectiva arqueológica se han comenzado a publicar trabajos que ponen de manifiesto el asentamiento de diferentes tribus en áreas periféricas de al-Ándalus. En el caso de la Marca Inferior destacan los trabajos de Franco Moreno<sup>20</sup> y los de Sophie Gillot sobre asentamientos bereberes a los que considera como “comunidades sin poder”<sup>21</sup>, circunstancia que no siempre corresponde con la situación de los linajes de la Marca Media.

En los últimos años han proliferado los estudios en los que se pondera la importancia del pueblo beréber en la configuración del al-Ándalus, circunstancia que ha abierto una línea de trabajo, en la que se debe seguir insistiendo, para la construcción de una historia de al-Ándalus equilibrada, donde se pondere el peso social del elemento arabo-oriental y del beréber superpuestos sobre el sustrato autóctono de la península Ibérica<sup>22</sup>.

## 2. LOS BEREBERES DE ṬĀRIQ (711)

La llegada de Ṭāriq en el 711<sup>23</sup> ha suscitado la aparición de una serie de problemas historiográficos tales como los itinerarios de las campañas o el análisis del sustrato tribal de los conquistadores que no han sido plenamente resueltos.

19 Tahiri, M., Benaboud, M., *Berberising al-Andalus*, *AQ*, 11, 2 (1990), 474-487.

20 Franco Moreno, B., “Distribución y asentamientos de tribus bereberes (Imazhingen) en el territorio emeritense”, *AYTM*, 12 (2005), 39-50.

21 Gillote, S., “Al margen del poder. Aproximación arqueológica al medio rural extremeño (s.VIII-XIII)”, *Arqueología medieval, la transformación de la frontera medieval musulmana*, (eds.) F. Sabaté, J. Brufall, (eds.), Lleida, 2008, 53-80.

22 Timaltine, M., “Alterité et marginalisation, les berbères à l’époque médiévale”, *Awal*, 37 (2008), 23-30.

23 En el 711 se produce la entrada de las tropas beréberes en la Península Ibérica y se asientan sobre el solar de la misma. Vallvé, J., “España en el siglo VII. Ejército y sociedad”, 105-106.

Uno de los primeros textos en los que se habla de la llegada de Ṭāriq es el *Ajbār Maʿmūa*:

“Al saber el rey de España la nueva correría de Ṭāriq, consideró el asunto como cosa grave. Estaba ausente de la corte, combatiendo a Pamplona y desde allí se dirigió al mediodía, cuando ya Ṭāriq había entrado, habiendo reunido contra éste un ejército de cien mil hombres o cosa semejante, según se cuenta. Apenas llegó esta noticia a Ṭāriq escribió a Mūsá, pidiéndoles más tropas y dándole parte de que se había hecho dueño de Algeciras y del lago, pero que el Rey de España venía contra él con un ejército que no podía contrarrestar. Mūsá que desde la partida de Ṭāriq había mandado construir barcos y tenía ya muchos, les mandó con ellos cinco mil hombres, de suerte que el ejército acaudillado por Ṭāriq llegó a doce mil. Había ya cautivado muchos e importantes personajes y con ellos estaba Julián acompañado de bastante gente del país, la cual les indicaba los puntos indefensos y servía para el espionaje”<sup>24</sup>.

La aparición de contingentes bereberes se menciona en el *Fath al-ʿĀndalus*. Éstos aparecen descritos como gentes incivilizadas y crueles de piel oscura que practicaban el canibalismo como estrategia de campaña, imágenes que contribuían a generar su leyenda de insumisión<sup>25</sup>.

La entrada de estos contingentes plantea muchas preguntas, entre otras, ¿cuál fue sustrato tribal del primer contingente bereber que cruzó el Estrecho para asentarse en la Península Ibérica?, ¿cuáles fueron los itinerarios de la conquista?, ¿la dominación se produce por conquista o por pacto?

En un reciente trabajo Ahmed Tahiri ha realizado una propuesta de las distintas confederaciones tribales que entraron en la península en el 711. Por un lado, la antigua confederación tribal Nafza establecida en Nakūr; los Sanhāyā descendientes de los al-Baranīs, establecidos en el Rif. Por otro lado, los Butūn

24 *Ajbār Maʿmūa*, (ed.) E., Lafuente Alcántara, Madrid, 1867, 21.

25 *Fath al Andalus*, (ed.) E., Penellas, 11, párrafo 9; Levi della Vida, G., “Il motivo del canibalismo simulato” *Revista degli Studi Orientali*, 32, (1957), 741-748.

Miknāsa de la confederación tribal Zannāta cuyas facciones nómadas y seminómadas se establecieron en la franja semiárida del río Muluya con sus distintas facciones tribales: los Zuwāga descendientes de los Yarāna, tribu a la que pertenece la Kāhina Dāniya<sup>26</sup> asentados en la vega norte del río Muliya; los Gumāra ramificados en gran número de agrupamientos y facciones tribales, a los que se atribuyen un origen masmudī, posiblemente descendientes de Gūmar b. Mūstaf b. Malil b. Masmūd, en las montañas del Rif Gumāra, meticulosamente delimitadas por las fuentes geográficas; la tribu Masāmida que ocupaba la mayor parte de Tāmasnā, conocido también como *Bilad Masmūda*, extendía sus ramificaciones hacia la ladera norte del monte *Adarn*, y por último los Matgara y los Zannataa<sup>27</sup>.

A la hora de rastrear quienes fueron exactamente aquellas personas notables que acompañaron a Ṭāriq en la primera incursión a la península Ibérica existen muchos obstáculos. Los bereberes no fueron nunca el sector político dominante sino meros instrumentos en manos de los árabes, cuestión que señala Chalmeta aludiendo al silencio historiográfico:

“existe una corriente político-historiográfica de silencio del papel beréber en al-Ándalus... Teóricamente tendríamos que tener una lista larga y brillante: la de los hijos de todos los caudillos de todos los grupos bereberes sometidos. Sabido es que aquellos que hubieron de ser entregados como rehenes, acompañaron a Mūsá y fueron encomendados a Ṭāriq. La lista de estos rehenes auxiliares estaría encabezada por los nombres

26 Los historiadores musulmanes la han descrito como bella en su juventud, de abundante y larga cabellera y madre de tres hijos (una hija llamada Khenchela). Estas características se solían atribuir a las hechiceras y fue uno de los motivos para el apodo *Kāhina* procedente del radical [khn] que frecuentemente corresponde a quienes se considera adivinadores del futuro. En efecto, los árabes llegaron a creer que Dihya podía predecir el futuro. Cuando Kāhina comienza a destacarse en política era ya viuda y quizás bastante anciana (según Ibn Khaldūn tenía ya 67 años), siendo integrante de una familia noble. Tras haber participado en la lucha contra las tropas del califa omeya en Tehuda (683), donde murió Uqba ibn Nafi, la Kāhina se puso al frente de sus tropas contra los refuerzos árabes enviados desde el Oriente en el año 688 al mando del wali de Egipto, Hasan ibn al-Nu'man, contra los Bereberes y bizantinos. La batalla se libró en 689 cerca del wadi Nini (próximo a la localidad hoy llamada Khenchela). Otra importante victoria fue la de *Meskiana*, en Um el-Buaguf, en la que los árabes fueron derrotados por la Kāhina y perseguidos hasta Tripolitania e incluso Cirenaica (en el norte de la actual Libia). Hasimi, G., *La Khahina*, Buenos aires, 2008, 304 y ss.

27 Tahiri, A., *Rif al-Magrib y al-Andalus*, Granada 2007, 60-61 da noticia de estas tribus.

de los hijos y hermanos de los grandes clanes Lawāta, Hawwāra, Awraba, Kutāma, Zanāta, Mašmūda, Šinhāga, Gumāra... pero sin embargo sólo se han podido rastrear cuatro”<sup>28</sup>.

Otras de las cuestiones es la relativa al trayecto seguido por las huestes bereberes de Ṭāriq, temática que ha sido muy debatida tanto por arabistas como historiadores: Gayangos, Lafuente Alcántara, Saavedra<sup>29</sup>, Sánchez Albornoz<sup>30</sup> y Félix Hernández Giménez, han aportado diferentes interpretaciones sobre la cuestión, quedando aún así —o quizá precisamente por ello— muchos interrogantes en el aire. El estudio de fuentes no nos ofrece un resultado demasiado alentador puesto que la toponimia es de difícil identificación, el contenido sustancial de las fuentes muy difícil de armonizar y los relatos de la conquista entremezclan leyenda y realidad<sup>31</sup> sin determinar la naturaleza de cada uno de los datos aportados.

Otra de las cuestiones planteadas es el papel que desempeñaron estas familias bereberes después de la conquista en la construcción social de al-Ándalus. ¿Que influencia tuvieron en la configuración de los cuadros de poder y el control de las tierras? Realmente los bereberes han constituido un importante grupo de poder en Al-Ándalus pero éste papel ha variado a lo largo del tiempo y del espacio. Tanto Dozy, como Péres<sup>32</sup> o Pierre Guichard<sup>33</sup> han puesto de manifiesto su importancia en la sociedad andalusí con muchas diferencias entre los siglos VIII y XI.

En el caso de Marca Media el papel de estos linajes bereberes fue fundamental. Instalados en tierras similares a sus lugares

28 Chalmeta Gendrán, P., *Invasión e islamización*, 163.

29 Saavedra, E., *Estudio sobre la invasión de los árabes de España*, Madrid, 1892, 80 y ss.

30 Sánchez Albornoz, C., “El itinerario de la conquista de España por los musulmanes”, *CHE*, X (1948), 21-74.

31 *Ajbar Maṣmūa*, 27-28; *Fath al-ʿĀndalus*, 10-16.

32 Dozy, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Paris, 1881, 2 vols, Péres, H., “Les éléments ethniques de l'Espagne musulmane et la langue arabe au XVe-XVI e siècles”, *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Levy Provençal*, Paris, 1992, II, 717-731.

33 Guichard, P., *Al-Ándalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, Barcelona, 1976, 40 y ss.; “A propósito de los “barbar al-Ándalus”, *AQ*, 1 (1980), 423-427; “Faut il en finir avec les bereberes de Valence?”, *AQ*, 11 (1990), 461-463. Los argumentos de Guichard fueron duramente criticados, sobre todo lo relativo a la aplicación de la toponimia como elemento de identificación en el país valenciano, Barceló C., “Galgos o podencos? Sobre la supuesta berberización del país valenciano en los siglos VIII y IX”, *AQ*, XI (1990), 429-460.

de procedencia mantuvieron el control de éstas áreas como señores de estos territorios. En la mayoría de los casos colaboraron con el poder Omeya en las diferentes fases como señores de la Marca, pero distaron mucho de los idílicos campesinos de la huerta valenciana. Habitaron un territorio seco y árido, escenario de expansión de múltiples poderes por lo que se integraron activamente en las luchas territoriales, tratando de mantener el control sobre sus áreas de dominio.

### 3. LOS BEREBERES TRAS LA REVUELTA DEL 740

La revuelta beréber fue un episodio de las enormes tensiones en el mundo político islámico en el siglo VIII. El conflicto fue la expresión de la insumisión al Islam, y a sus jefes políticos, de amplias masas de población beréber norteafricana por lo que mantenían conductas opuestas y contradictorias<sup>34</sup>.

En los años 740-741 los beréberes de la península Ibérica se sublevaron haciendo eco de las revueltas que se estaban produciendo en el Norte de África. El levantamiento fue mencionado por todas las fuentes con excepción de Ibn al-Qūṭiya.

Afectó a Yillīquiya, Astorga, Mérida, Coria y Talavera donde la población beréber era numerosa. Realmente no fue un alzamiento programado y simultáneo, sino que más bien habría que entenderlo en términos de contagio e iniciándose en el “*Finis Terrae*” andalusí hasta la cuenca del Duero y de ahí a toda la zona extremeña<sup>35</sup>.

En el *Fath al-ʿĀndalus* el hecho se transmitió del modo siguiente:

“Por aquel entonces (otoño-invierno 741) los bereberes andalusíes, al llegarles la noticia de los triunfos conseguidos en la orilla africana sobre los árabes y súbditos de aquella región se rebelaron contra los árabes de al-Ándalus. Siguiendo lo que hicieron sus hermanos norteafricanos, se pusieron

34 Manzano Moreno, E., *La frontera de al-Ándalus*, 236-249.

35 Cit. Chalmenta, P., *Invasión e islamización*, 318.

bajo la dirección de un imán, expulsaron y mataron a los árabes de Yiliquiya, echaron a los árabes de Astorga y demás poblaciones sitas más allá de los puertos (de la Cordillera Central). Todos los árabes de los confines fueron muertos o expulsados, pues eran pocos, hacia el centro de al-Ándalus con exclusión de los árabes de Zaragoza y su frontera, pues siendo allí más numerosos que los bereberes no pudieron desalojarles. Todo lo cual sucedió sin que Ibn Qatan se enterase hasta que le presentaron los fugitivos<sup>36</sup>.

Ello ha posibilitado que la historiografía sostenga que tras la desconfiguración de los cuadros de poder, los musulmanes no ejercieron su dominio al norte del Sistema Central, hablando de estos espacios como de “tierras de nadie” y explicando la toponimia árabe relacionada con el fenómeno del *mozarabismo*<sup>37</sup> y movimientos migratorios posteriores.

Para tratar de sofocar la revuelta se permitió la entrada de Blag con los sirios a los que instaló en la isla de Umm Hakīm<sup>38</sup> y que posteriormente llegaron a Córdoba donde fueron mejor equipados. Bereberes de diferentes puntos de la península, Galicia, Astorga, Mérida y Talavera se organizaron para la contienda que se desarrolló en tierras de Toledo donde los bereberes fueron derrotados<sup>39</sup>.

El poder árabe no se restableció de modo absoluto, sobre todo porque los bereberes que se retiraron al sur no depusieron su aptitud rebelde y protagonizaron una segunda revuelta en

36 *Fath al-Ándalus*, 43-44, párrafo 26.

37 Maíllo Salgado, F., “Sobre la presencia de los musulmanes en Castilla la Vieja en las edades medias”, *Repoblación y reconquista, Actas del III Curso de Cultura Material de Aguilar de Campoo*, 1991, J.L. Hernando Garrido (coord.), Aguilar 1993, 17-23,” El abandono de la Meseta Norte viene avalada por parte de los geógrafos árabo-islámicos de los siglos IX y X ya que no hay uno solo de entre ellos que considere de dominio islámico las tierras situadas al norte del sistema Central”, 17.

38 *Fath al-Ándalus*, 17, “Sólo entonces les permitió entrar y lo hicieron desnudos y sin que los cubrieran mas que sus corazas y habiendo llegado al límite de sus fuerzas. Eran unos diez mil hombres árabes de Siria. Cuando entraron los árabes de al-Ándalus los vistieron según sus posibilidades: un hombre vestía a cien, otro a diez, otro a uno. Cuando llegaron en pleno a Algeciras Ibn Qatan salió a su encuentro reuniéndose con ellos”; *Ajbār Maḡmūa*, 49, “Estaban los siriacos en el último estadio de miseria y desnudez sin más abrigo que sus corazas. Al llegar a Algeciras encontraron pieles adobadas de las cuales hicieron *madraás*, después en Córdoba Ibn al Qatan vistió a los caudillos principales...”.

39 *Ajbār Maḡmūa*, 50.

el 770-777<sup>40</sup>. El área norte quedó fuera de los procesos de articulación política cordobesa y leonesa, lo que permitió la emergencia de linajes locales dominantes que disfrutarían de la *propiedad dominical* y pronto pasarían a desarrollar un *dominio señorial* por acumulación de heredades. Este hecho permitió el ejercicio de un dominio político más amplio y la creación de unidades territoriales que podrían relacionarse con la expansión de los linajes condales<sup>41</sup> en Castilla.

Pero a pesar del impacto que debió producir la revuelta del 740, en la parte norte de la Península se encuentran linajes bereberes en Astorga y Galicia<sup>42</sup>. Ello provocó que la frontera que se pensaba existente en el Sistema Central fuese una realidad difusa<sup>43</sup>. La permanencia de algunos linajes en estas zonas podría explicar la onomástica arabizada y la toponimia de la zona<sup>44</sup>, aunque también podría explicarse como una imitación de formas culturales provenientes de los círculos políticos dominantes instalados al otro lado del Sistema Central.

A pesar de la importancia que tuvo la revuelta del 740 la permanencia de los colectivos bereberes en algunas áreas al norte del sistema Central fue clara y sobre todo en las áreas próximas al corredor del Henares-Jalón donde determinados

40 *Ajbar Maṣmūa*, 381-380

41 La problemática es de amplio calado y ha sido tratado en múltiples trabajos, entre otros, Álvarez Borge, I., *Poder y relaciones sociales en la Castilla en la Edad Media. Los territorios entre el Alarcón y el Duero en los siglos X-XIV*, Salamanca, 1996, 280 y ss. Ahonda sobre el origen del poder feudal en castilla que se presenta en diferente gradación desde poderes locales existentes en comunidades campesinas hasta la formación de núcleos de poder señorial consolidados sobre aldeas concretas, Escalona Monge, J., "De señores y campesinos a comunidades y poderes feudales. Elementos para definir la articulación del territorio y clases sociales en la Alta Edad Media castellana", Álvarez Borge I., *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*, Logroño, 2000, 115-155; *Sociedad y territorio en la Alta Edad Media Castellana. La formación del alfoz de Lara*, 77-81.

42 Una descripción de estos y otros linajes en De Felipe, H., *Identidad y onomástica*, 392-394.

43 Mínguez, J. M<sup>a</sup>., "La frontera del Sistema Central, una realidad difusa", G. Del Ser Quijano, I. Martín Viso (eds.), *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Ángel Barrios*, Salamanca, 2009, 203-219.

44 Defiende la cuestión de la existencia de una onomástica arabizada Fernández Conde a través del análisis de la documentación leonesa, concluyendo la existencia de una población beréber en la Meseta del Duero aunque el hecho no excluye la existencia de otra población ya cristianizada. Fernández Conde, J., "Los mozárabes en el Reino e León", *SHHM*, 27, 2009, 53-69; Aguilar Sebastián, V., Rodríguez Mediano, F., "Antroponimia árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII)", en *El Reino de León en la Alta Edad Media VI*, León, 1994, 497-633; Ayllet, C., "Antroponymie, migrations, frontières: notes sur la "situation mozarabe" dans le Nord-Ouest ibérique (IXe- Xe siècle)", *Anales du Midi*, 261 (2008), 5-28.

linajes como los Banū Sālīm, los Banū Amrīl y los Banū Maḍā coadyuvaron con el poder Omeya a la organización socio-política de la Marca Media como un espacio periférico de al-Ándalus.

#### 4. LINAJES BERÉBERES Y LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MARCA MEDIA. EL CASO PARTICULAR DE LOS BANŪ SĀLĪM

Algunas familias de origen beréber jugaron un papel clave en la construcción y en la organización del territorio en la Marca Media, todas ellas con diferentes grados de poder y continuidad en el tiempo, en función de los juegos de alianzas y de las propios intereses del poder Omeya. Entre las familias más importantes se encuentran los Banū Sālīm, los Banū Amrīl, los Banū Maḍā y los Banū ḍī-l-Nūm, ésta última que se mantuvo en el poder hasta la época taifa llegando sus descendientes a ser los señores de la taifa de Toledo en época de Alfonso VI.

##### 4.1. Origen y procedencia

Estas familias tenían un origen norteafricano procedentes de diferentes tribus y confederaciones. Tanto Banū Sālīm como Banū Maḍā procedían de la tribu Maṣmūda, del Gran Atlas en parte descrita en la obra de Ibn Ḥazm *Ŷamharat Ansāb al-‘Arab*<sup>45</sup>.

Estos bereberes casi sin excepción se instalaron en las zonas montañosas que tanto abundan en la península Ibérica. El establecimiento en terrenos montañosos no es algo voluntario ya que árabes y sirios se reservaron el emplazamiento en zonas de regadío en las vegas andaluzas y levantinas<sup>46</sup>. El hecho de proceder de zonas montañosas facilitó su adaptación en las

45 Destaca la importancia de la obra de Ibn Ḥazm, *Ŷamharat ansāb al arab*, (ed.) Levi Provençal, E., El Cairo, 1948. Traducción parcial. Terés, E., "Linajes árabes en al-Ándalus según la Ŷamhara de Ibn Ḥazm" *Al-Ándalus*, XXII, I y II (1957), 55-112; 337-376. Para el análisis de familias y linajes Bosch Vilá J., La "*Ŷamharat Ansāb al-‘Arab*" de Ibn Ḥazm. Notas historiográficas", *M.E.A.H.*, X,(1961), 107-126; "Ibn Ḥazm genealogista", *Al-Muluk*, III (1963), 5-15. La obra recoge las principales genealogías de al-Ándalus y también en los apéndices notas sobre otros pueblos como los bereberes cuyas tribus se enumeran con sus afincamientos en España. La edición de Terés no hace referencia a los índices.

46 Levi Provençal, E., "Historia de la España musulmana hasta la Caída del Califato de Córdoba", 52

parameras de la Meseta Central y en las faldas de las sierras donde podían practicar la ganadería<sup>47</sup>.

Los *Maṣmūda* eran la masa autóctona de Marruecos a los que pertenecía la mayor parte de la población marroquí, “señores de casi todo el Marruecos montaraz y de las llanuras Atlánticas”<sup>48</sup>. Fueron de gran importancia en el norte de África ya que constituían la base de la población del Maʿyrib Al-Aqṣā. Después de la primera conquista árabe del siglo VII hasta la introducción de los Hilalíes por el sultán almohade Yaʿqūb al-Manṣūr en 1190 fueron los *Maṣmūda* los que poblaron la extensa región de mesetas, planicies y montañas al oeste de una línea noreste-sudoeste pasando por Bādis, Miknāsa y Dimnāt, extendiéndose desde el Mediterráneo al Anti-Atlas. Los pequeños enclaves ṣanhāḡines fueron las únicas partes de ese territorio que no fueron ocupadas: Ṣanhāʿa de Tánger, el valle de Warʿa y de Azammūr<sup>49</sup>.

La distribución de esta tribu en la Península Ibérica se produjo principalmente en tres focos: eje Madrid-Guadalajara y el alto Ebro, territorios del occidente entre el Guadiana y el Tajo y por último áreas dispersas del centro y occidente de Andalucía<sup>50</sup>.

Algunos de los miembros de ésta tribu consolidaron un linaje que trascendió al marco tribal y llegaron a consolidar un dominio territorial acusado. La relación de estos Maṣmūda con el poder Omeya no es la misma en los diferentes lugares. De esta tribu procedían familias como los Banū Salīm o los Banū Maḍà de Ateca y Deza.

#### 4.2. El caso particular de los Banū Sālīm en la construcción de la Marca Media

Los Banū Salīm constituyen un linaje de frontera que ocupó un amplio territorio de Medinaceli a Madrid, entre los siglos VII y X. Al margen de las notas de Helena de Felipe<sup>51</sup> que los

47 *Ibid.*, 53.

48 Bosch Vilá, J., *Les almorávides*, París, 1989, 23.

49 Lagardère, V., *Les almorávides*, 26-27

50 De Felipe, H., *Identidad y onomástica*, 392-394; Manzano Moreno, E., *Conquistadores emires y califas*, Madrid, 2006, 179.

51 De Felipe, H., *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Ándalus*, 220-224

relaciona con los Banū al Faraʿy de Guadalajara, no existe ningún otro estudio sobre el linaje y su control territorial.

En el caso de los Banū Sālim la vinculación con la tribu Mašmūda y su ascendencia beréber queda demostrada por Ibn Ḥazm<sup>52</sup> y en los *Mafāḥir al barbar*<sup>53</sup>.

De modo general se ha dicho que fueron clientes de los ome-yas<sup>54</sup> sin que se pueda determinar el establecimiento exacto del vínculo clientelar. No encontramos al primer Sālim de esta familia entre los *wālā* de ‘Abd ar-Raḥmān I. Existe un personaje con el mismo *nasab* que puede originar cierta confusión, *mawla* de Maslama b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Mu‘āwiya, hijo de ‘Abd ar-Raḥmān I, de origen beréber, pero cuya descendencia dio lugar al linaje de los Banū Milhān<sup>55</sup>.

No podemos precisar con exactitud el momento de asentamiento de este linaje en la Península Ibérica. Mahmoud Aly Makkī consideró que pudo producirse en los primeros momentos de la llegada de los contingentes musulmanes<sup>56</sup>. Chalmeta fue un paso más allá y consideró probable que Sālim b. War-‘māl b. W-k-ḏāt b. ‘kll b. Mqr b. ‘kll b. Masāla b. Nakūr b. Ywtāfān b. Msqāt b. Mšād b. Mašmūd, fundador de Medinaceli entrase con las tropas de Ṭāriq<sup>57</sup>. Desde le punto de vista onomástico el nombre de Sālim corresponde al momento de su islamización ya que los nombres anteriores no tiene una estructura arabizada. Una vez arabizada se le daría a la familia jurisdicción sobre algún territorio<sup>58</sup>.

Existe una clara relación entre los Banū Sālim y los Banū al-Faraʿy. Los segundos pertenecieron al linaje de los Sālim y representaron al mismo en Guadalajara. Sólo Ibn Ḥazm se refiere a ellos como un linaje independiente, clientes de los Banū Maʿzum<sup>59</sup>.

52 Ibn Ḥazm, *Yamhara*, (ed.) E., Levi Provençal, 501

53 *Mafāḥir al barbar*, *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen Age, extraits inédits d'un recueil anonyme compilé en 712/1312 et intitulé Kitab Mafakhir al Barbar*, (ed.) E., Levi Provençal, Rabat 1934 ; *Mafāḥir al barbar. Tres textos árabes sobre bereberes en el occidente islámico*, ed., M., Ya'la Fuentes arábigo hispanas, 20, CSIC, Madrid, 1996, 248, 6.4.31. *Madinat Sālim*.

54 De Felipe, H., *Identidad y onomástica*, 224.

55 Cit. Fierro Belo, M<sup>a</sup> I., “Los mawālī de Abd ar-Raḥmān I”. AQ, 20 (1999) 48, 65-97. Sobre éste linaje, De Felipe, H., *Identidad y onomástica*, 174-175.

56 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II,II, Al muqtabis min anba, ahl al Andalus*, (ed.) M.A. MAKKI, Beirut, 1973, 514, n. 286 .

57 Chalmeta P., *Invasión e islamización*, 164. El *nasab* ascendiente del mismo, reconstruido por de Felipe, nos remonta hasta Mašmūd, De Felipe, H., *op.cit.*, 122.

58 De Felipe, H., *op.cit.*, 224

59 Ibn Ḥazm *Yamhara*, (ed.) E., Terés “Linajes árabes de al-Ándalus”, AA, XXII:1 (1957), 86-87. Recoge algunas noticias colaterales que hacen eco de esta familia.

Ambos poseen un *nasab* común, que puede ser rastreado hasta Maṣmūd. En un confuso pasaje del geógrafo oriental Al-Yaqubī se menciona que fueron Ṭāriq y Mūsá los que entregaron la población de Arriaca a un personaje llamado M. Ibn Faraḡ al Sinhāyī, lo que originó el antropónimo *Madinat al Farāḡ*<sup>60</sup> (Guadalajara).

Los Banū Sālim actuaron como gobernadores, *'āmil*, en la Marca Media, es decir, como administradores financieros, encargándose básicamente de la recogida de impuestos. Sus atribuciones fiscales les convirtieron en representantes civiles del gobierno en estas regiones, ostentando en ocasiones también el cargo de *caíd*, gobernador en la esfera militar.

Las noticias más importantes de este linaje las encontramos entre el 832 y el 920 fecha de su deposición, provienen de diferentes *mudun* de la Marca: Guadalajara y Madrid. Era frecuente que los miembros de las familias *mawālī*, clientes de los omeyas directa o indirectamente, ocupasen cargos en las diferentes ciudades de las marcas. Se nos proporcionan noticias sobre la situación en época emiral. Como se verá, la secuencia no es completa, no se mencionan en las fuentes los mandatos de los gobernadores de una manera precisa. Simplemente se citan noticias dispersas, de su participación en una acción bélica defendiendo los intereses del emir, o se consigna su muerte. Por lo que la reconstrucción exacta de los periodos de mandato es un puzzle del que faltan piezas, pero que a pesar de las lagunas se puede generar un esbozo de la situación.

La noticia más antigua sobre la familia se remonta al 826 cuando Faraḡ b. Masarra b. Sālim era gobernador de Jaén cargo del que da noticia Ibn Ḥayyān en el *Muqtabis* II:

“En ese año ordenó el emir Abdarraḥman la construcción de la mezquita Aljama de Jaén según sus instrucciones, ordenádoselo por escrito a Masarra su gobernador en la *kūra* y a su cadí Azzubayr b. Qatān con instrucciones de supervisión”<sup>61</sup>.

60 Recogido por Al-Ya'qūb , *Kitāb al buldān, Le Pays*, (ed.) G. Wiet , 355; De Felipe, H., *op.cit.*, 124.

61 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II-I, Crónica de los emires Alḥakkan I ' Abdarraḥmān entre los años 796 y 847* M.A. Makki, F. Corriente Zaragoza, 2001, 177r., 285.

Posteriormente la familia debió instalarse en la Marca Media, ya que Ibn Ḥayyān recoge la muerte de Faraʿy b. Masarra b. Sālīm en el 832 M. /217 H. describiéndolo como caudillo de Guadalajara, nieto de Sālīm, epónimo de la dinastía afín al poder Omeya.

Poco antes de su muerte, Faraʿy b. Masarra había conquistado una fortaleza en territorio enemigo en el año 210 H./828 M., el castillo de Alqulayʿah<sup>62</sup> utilizando sus propios territorios como avanzada ya que era el representante del poder cordobés en la zona.

Todos los autores que han hecho referencia al linaje de los Banū Sālīm consideraron a Faraʿy b. Masarra el nieto del epónimo de la dinastía y fundador de la ciudad<sup>63</sup>.

Las relaciones matrimoniales y los pactos son frecuentes entre los diversos linajes fronterizos a fin de mantener y ampliar su poder y territorios, alianzas que en ocasiones provocaron las sospechas de los emires Omeyas. Uno de estos episodios fue narrado por Ibn al-Qūṭiya con el matrimonio de la hija de Mūsā b. Mūsā al Qasī –de los Banū Qasī de la Marca Superior<sup>64</sup>–, “con el señor de Guadalajara y su frontera”, Izrāq b. Mantīl. Según el relato el Emir Muḥammad temía que las comarcas fronterizas más próximas –*al-Ṭagr al-Adnā*– escaparan a su control como ya habían huido de la obediencia las más lejanas<sup>65</sup>. Ibn al-Qūṭiya narró la llegada de Mūsā a Guadalajara donde explica a Azrāq que su intención es ofrecerle a su hija en matrimonio<sup>66</sup>.

El emir Muḥammad se mostró receloso de esta alianza y envió mensajeros a Guadalajara. Azrāq envió una respuesta evasiva al Emir insistiendo en su fidelidad y la de su familia. Después del

62 *Ibid.*, La misma noticia se repite en Ibn Idārī, *Bayan II*, 82.

63 Manzano Moreno, E., *La frontera de los Omeyas*, 154, 328; Oliver Asín, J., *Conferencias y apuntes inéditos*, Madrid, 1996, 210.

64 Llegó a sublevarse contra - Abd ar-Raḥmān II. El gobernante cordobés saldría a defender la frontera en el año 843/246H y en el curso de esta expedición el caudillo muladí se sometió a condición de ser nombrado gobernador de Arnedo. Sobre este personaje De la Granja, F., “La Marca Superior en la obra de Al-Udrī”, 24-27; Viguera Molins, M<sup>a</sup> J., *Aragón musulmán*, Madrid, 1988, 63-66; 68-71.

65 Ibn al-Qūṭiya, *Tārʾj iftitāḥ al-ʿĀndalus*. (ed.) J. Ribera y Tarragó, *Historia de la conquista de España por Abenalcotia el Cordobés*, Madrid, 1926, 99 y 84 respectivamente.

66 Ibn al-Qūṭiya. *Tārʾj iftitāḥ al-ʿĀndalus*, 99, trad. 83-84

enlace, Azrāq partió con algunos compañeros a Córdoba discretamente, por rutas poco conocidas, y se presentó en el Alcázar donde se encontraba Muḥammad para darle explicación sobre el enlace matrimonial como estrategia para atraer al gobernante de la Marca Superior a la obediencia Omeya.

Pero al mismo tiempo las intenciones de Mūsá b. Mūsá eran opuestas, ya que sólo pretendía extender su ámbito de influencia hacia las zonas centrales de la frontera.

Esta maniobra de acercamiento se apreció con claridad después del 852 cuando el nuevo emir Muḥammad I se vio forzado al reconocer una situación de hecho y nombró gobernador de Tudela y Zaragoza a Mūsá b. Mūsá, realizando éste expediciones contra Álava y Cataluña<sup>67</sup>. Esta situación provocó enfrentamientos con el monarca astur-leonés Ordoño I, culminando en la derrota de la batalla de Albelda en el 860<sup>68</sup>.

Se conoce la existencia de uno de sus descendientes, Mantīl b. Faraʿy, a través del texto de al-Yaʿqūbī en el que se nos dice que fue gobernador de Guadalajara y al que le sucedieron sus dos hijos<sup>69</sup>. Izrāq b. Mantīl b. Sālīm<sup>70</sup> aparece sobre el 850 como Gobernador de Guadalajara<sup>71</sup>. Éste aparece en el enfrentamiento abierto de los Banū Qasī con los Banū Sālīm de Guadalajara, siempre fieles siendo el que dio muerte a Mūsá b. Mūsá en el 862/248H<sup>72</sup>.

Algunos miembros del linaje ocuparon cargos en la reciente fundación de Madrid. Alrededor del 850 encontramos a ʿUbayd Allāh b. Salīm, de la misma época de Azrāq. Éste pudo ser ʿāmil del Emir Muḥammad en Madrid<sup>73</sup> e Ibn Iḍarī cita a otro personaje con el patronímico *S-l-m*, como chambelán de Muḥammad I, Saʿid b. Muḥammad Ibn Sālīm en el año 844<sup>74</sup>.

67 Al- Udrī, *Nusūs an al-ʿĀndalus min Kitāb Taʾrīj al-ʿĀjbār*, (ed.) A. al-Awhānī, Madrid, 1965, 30; Ibn Iḍarī, *Al Bayān Al Muḡrʿb fī ʿĀjbār al-ʿĀndalus*, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-bayano al-Muḡrib*, (ed.) E. Fagnan Argel, 1901-1904, vol.II, 283-284.

68 Ibn Iḍarī, *Al Bayān* II, 97

69 al-Yaʿqūbī. *Kitāb al bulḍān*, 145

70 Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj iftitāḥ al-ʿĀndalus*, J.Ribera, (ed.), 98-100; 83-85; Al-Udrī, *Taʾrīj al-Ajbār*, 25, Ibn Iḍarī, *Al Bayān*. II, 159.

71 Ibn Al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*..., 99 y 84 respectivamente.

72 Ibn Al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*..., 98-100; 83-85; Al-Udrī *Kitāb Taʾrīj al-ʿĀjbār*, 25, Ibn Iḍarī, *Al Bayān*. II, 159.

73 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II, 327 y n.537.

74 Ibn Iḍarī, *Bayan* II, 198.

En el año 861/862 según al Razī, Muḥammad ibn Sālim fue enviado a territorio enemigo mientras que ‘Abd Allāh b. Yahyā era gobernador de la provincia de la frontera<sup>75</sup>. Las tensiones con Córdoba y el afán expansionista del señor de Zaragoza, Mūsá b. Mūsá, provocaron un enfrentamiento abierto con los Banū Sālim de Guadalajara, siempre fieles a los Omeyas. El señor de Zaragoza, fue derrotado y muerto en el 862/248H por Izrāq b. Mantīl b. Sālim en una incursión a Guadalajara descrita legendariamente Ibn Al-Qūṭīya:

“estando Azrāq dormido en el regazo de su mujer, Mūsá pone cerco a la ciudad. La noticia llega a oídos de la hija del gobernante y avisa a su esposo, orgullosa del honor de su estirpe. Azrāq sintiéndose dolido en su orgullo sale en busca del rebelde expulsándolo de Guadalajara el 1 de rayāb del mismo mes (31 de agosto del 862) y le hiere provocándole la muerte un tiempo más tarde, 27 de rayāb del 248/ 26 Septiembre del 862<sup>76</sup>”.

Posiblemente algunos miembros del linaje ocuparon algún cargo importante en Córdoba como ‘Umar b. Aḥmad b. Faraḡ, que había ocupado el cargo de supervisión de mercados y fue depuesto en el 913<sup>77</sup>.

A partir del 920 se produce la destitución del linaje. Arīb recogió en su crónica el fin de la presencia de los Banū Sālim en Guadalajara a propósito de la organización de la campaña de Muez. Figuraba un miembro del linaje como gobernador de Guadalajara, del que no menciona el nombre, el cual remite al Califa una carta el 8 de Junio del 920 en la que se informaba sobre los ataques recibidos en la zona de grupos procedentes de Yilliquīyya, sus tierras habían sido arrasadas y su ganado confiscado con el cerco de la fortaleza de Alcolea. Se informaba

75 *Ibid.*, 159. La nota de Fagnan indica que el ataque se produjo contra territorio de la Marca Superior, llegando hasta Barcelona.

76 Ibn Al-Qūṭīya, *Ta’rīj...*, 84-85. Misma noticia en el *Bayan II*, 159. “Moussa ibn Moussa partit en campagne contre Ibn Salim que ‘était a Guadalajara, il reçut une blessure qui l’empêcha de monter dorénavant a cheval, et des suites de laquelle il mourut la même année”.

77 Ibn Ḥayyān *Muqtabis V*, §65, 84.

también de la reacción de la población de la zona, de cómo los enemigos fueron perseguidos y cómo se capturaron algunos de los atacantes cuyas cabezas acompañaban la carta informativa que an-Nāṣir recibía<sup>78</sup>.

En la ruta hacia el norte de la frontera de la Marca Media el Califa fue reclutando efectivos. En la ciudad de Toledo, donde asentó su campamento, se le unió el señor de Toledo, Lubb b. at-Tarbīṣa, “para darle gusto, manifestando un acatamiento que encubría su rebeldía”<sup>79</sup>.

A la vista de las noticias recibidas pasó por Guadalajara para interesarse por el estado de la población y destituyó a los Banū Sālim, nombrando visir de la plaza y caíd encargado de su control a Sa‘īd b. Al-Mundir, uno de sus hombres más allegados), pero como éste debía acompañarle en la campaña, delegó provisionalmente en Ibn Gazlān Al-Quraṣī, su yerno. Además nombró cadí a al alfaquí Muḥammad b. Miswar, población quedó así en buen estado y la satis facción era común a todos los habitantes; la mayoría de éstos partieron a la guerra santa con el Príncipe de los Creyentes<sup>80</sup>.

Las causas de la destitución no están claras, parece que cumplían sus funciones de defensa como informa el gobernador en su carta de mayo del 920. Las únicas explicaciones que los relatos muestran al respecto son vagas frases, como “mirando por sus intereses”, en un momento en el que trata de eliminar cualquier riesgo de sublevación en el área.

Los Banū Sālim, constituían un linaje que no había dado problemas en los periodos anteriores, quizá por ello su aparición en los relatos cronísticos es escasa, fieles siempre a los Omeyas, durante la etapa de los primeros emires mantuvieron la zona bajo control, evitando las revueltas, tan frecuentes en los distritos vecinos, Santaver —con los Banū ḡī —l-Nūm—<sup>81</sup>, las continuas rebeliones de Toledo<sup>82</sup> o los Banū Qasī en la Frontera Superior<sup>83</sup>.

78 - Arīb, *La crónica de ‘Ar’b*, J. Castilla Brazales, 158(C.A.)

79 Ibn Ḥayyān *Muqtabis* V, §105, 129.

80 C.A., 158.

81 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, (ed.) E. Guraieb, *CHE*, 12 (1950),175-176

82 Manzano Moreno E., *La frontera*, 261-309.

83 Lorenzo Jiménez, J., *La Dawla de los Banu Qasi*, Madrid, CSIC, 2009,198-216. Se mantienen en una constante tensión entre la obediencia y la rebeldía.

En los primeros años de an-Naṣir 912 al 920 no protagonizaron ni participaron en rebeliones ni hubo sospechas de las mismas. Los escasos datos existentes, realmente no hacen justicia a un linaje de gran importancia en la región, dado que no son problemáticos, son silenciados.

Los Sālim no desaparecieron del todo de los cargos de poder tras su destitución. Sobre el 929-930 Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Ubayd Allāh fue ‘āmil de Madrid, coincidiendo con la época de an-Nāsir<sup>84</sup>. Asimismo, otro miembro de la familia, Muḥammad b. Azrāq se encontraba al frente de la caballería en época de an-Naṣir entre el 941 y 942, de hecho fue enviado por el “*qā’id*” Aḥmad b. Ya’lá a Saktān para combatir con los enemigos del norte a los que derrotó:

“Eran unos 300 caballeros mandados por Bermudo Núñez, conde de Salamanca, que salieron en dirección de la recientemente reconstruida Saktān<sup>85</sup>; al sentirlos Ibn Ya’la (caíd de la Marca Central) les envió a Muḥammad b. Azrāq al frente de una caballería escogida por su valor que se encontró con el enemigo en *Fayy al-Masāyid*<sup>86</sup> en duro combate, el viernes 27 de agosto, en el que Dios derrotó al enemigo<sup>87</sup>”.

La única explicación posible para la destitución del linaje se encuentra en el interés por parte de an-Naṣir de centralizar el poder.

84 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II, 327 y n.537, Makki apunta la posibilidad de que la descendencia de este Sālim se perpetuara en la figura de su nieto, - Abd Allāh b. Muḥammad b. - Ubayd Allāh, ‘āmil de Madrid en la época de an-Nāsir sobre 929-930; *Muqtabis* V, 167; *Crónica anónima*, 65.

85 La identificación de Saktān es confusa, Makki en su edición del *Muqtabis* la identifica con Zaca-tena en Ciudad Real, *Muqtabis II- II*, nota 542, 613-614; Molenat, sugiere la identificación con Escalona, Molenat, J. P., “L’organisation du territoire dans la Cordillera Central et Sierra Morena du XIIe au XVe siècle”, *Génesis medieval del estado moderno Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid 1987, 69; “Ville et forteresses musulmanes de la région tolédane disparues après l’occupation chrétienne”, *Castrum III, Guerre, fortification et habitat dans le monde méditerranéen au moyen âge*, Madrid, 1988, 222-223, tesis que sigue también Malalana, A., *Escalona Medieval (1083-1400)*, Al-Mudayna, Madrid 1987, 74.

86 Para Vallvé el topónimo *Fayyd al-Masayid*, puede traducirse por Valle de las Mezquitas o de las iglesias y podría identificarse con San Martín de Valdeiglesias, Vallvé, J., “La frontera de Toledo en el siglo X”, *Simposio Toledo Hispano-árabe*, Toledo, 1986, 87. Molenat ha identificado este topónimo con el paso de los Toros de Guisando, Molenat, J. P., “Villes et forteresses musulmanes”, 222.

87 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, § 326-327, 364.

Puso como gobernadores en las zonas fronterizas a personajes de su absoluta confianza<sup>88</sup> y que podían ayudar a su programa político sin necesidad de pactar con linajes de frontera, cuya obediencia no siempre estuvo garantizada como se había puesto de manifiesto en la experiencia política de los emires anteriores. Años mas tarde, alrededor del 960, hay noticia de un funcionario de la corte cordobesa en una anécdota recogida por Ibn Ḥayyān, y reproducida por Ibn Iḍārī, que pudo estar vinculado con el linaje de la rama de la familia instalada en Medina Sidonia. Se trata de Muḥammad ben Saïd, conocido con el nombre de ben Sālīm, que adquirió una gran fortuna gracias a la acumulación de cargos importantes, circunstancia que el califa an-Naṣir conocía. En múltiples ocasiones le intentó persuadir para que compartiese sus riquezas con las arcas del califa pero Muḥammad ben Saïd nunca se daba por aludido explícitamente. Un día, en el transcurso de un banquete en el que el exceso de comida le provocó malestar, reconoció su enriquecimiento y su negativa a compartir la fortuna que había adquirido. El hecho de que tanto el califa como los servidores le ayudaran a reponerse, conmovió al funcionario hasta tal punto que le envió cien mil dinares como reconocimiento –la anécdota es contada para loa de la magnanimidad de an-Naṣir–<sup>89</sup>. Éste personaje resulta difícil de identificar, no debe confundirse con el cadí conocido con el nombre de Sa'ïd ibn Sālīm y no está clara su relación con los Banū Sālīm de Guadalaajara, siendo más probable su vinculación con los de Medina Sidonia.

El linaje Banū Sālīm no fue el único que colaboró con el poder Omeya en esta zona de la Marca Media. Otros linajes instalados en zonas próximas como los Banū Amrīl /Mamdá, instalados en las zonas de Ateca, Deza y parte del campo de Gómara, y los Banū Zīrwal, instalados en la zona próxima al Moncayo, también coadyuvaron con los poderes emirales y califales.

88 El hecho de tratar de delegar en hombres de su absoluta confianza en los momentos previos a su nombramiento como califa, en los que quiere que su poder se muestre como omnímodo, se pone de manifiesto en los acontecimientos sucedidos tras la batalla de Viguera (924), que tuvo lugar en la Marca Superior, pues envió al visir 'Abd al-Hamid b. Baṣīl para socorrer a la población. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, §121, 145.

89 Ibn Iḍārī, *Bayan II*, 373-376. Describe pormenorizadamente la secuencia narrada.

Ambos linajes colaboraron con el poder Omeya hasta el periodo de al-Ḥakam, época en la que aparecen las últimas noticias relativas a los mismos. En el caso de los Banū Zīrwāl existen noticias de la familia a mediados del 972 a través de una carta del visir y caíd Galīb ibn ‘Abd ar-Raḥmān a propósito de los cinco hijos del difunto ‘Amril ibn Timlīt al Tagrī: ‘Abd ar-Raḥmān, al-Ḥakam, Madā, Gālib, Zīrwāl, en ella eran descritos como hombres de gran valor y resolución, aconsejando al califa que se les asignara el distrito que había administrado su padre. Debió recibirlos en la corte, ya que la noticia aparece en la obra de Ibn Ḥayyān:

“fueron colmados de ropas de regalo y recibieron al salir espadas adornadas conforme se había hecho antes con sus análogos los Banū Razīn, por lo que se volvieron muy contentos a sus tierras<sup>90</sup>”

Las noticias de los Banū Zīrwāl de este linaje son exiguas. Por un lado aparecen confirmados en sus territorios tras la batalla de Simancas-Alhandega (939) por ‘Abd al-Raḥmān III<sup>91</sup>, recordando Ibn Ḥayyān que los linajes que habían ocupado el norte de la Marca Media y Superior fueron renovados en sus territorios que ocupaban desde antiguo.

La siguiente mención a este linaje pertenece a la época de al-Ḥakam, relativa a la confirmación del nombramiento de gobernadores de la Marca Media, entre los que aparece Jālid b. Zīrwāl, realizada el 18 de diciembre de 974<sup>92</sup>.

90 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII, Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II por ‘Isa b. Aḥmad al-Razī* (360-4 H / 977), (ed.) E. García Gómez, Madrid, 1967, §53, 95.

91 Ibn Ḥayyān *Muqtabis V*, §297, 328. En esta ocasión, se dice que confirma a los linajes de la marca Superior, aunque después da una lista de familias beréberes cuyos territorios formaban parte de la frontera media como los Banū ḡī-l-Nūm o los Zīrwāl, cuyos territorios eran fronterizos entre las dos Marcas: “limitándose a los nombramientos para las ciudades de la Marca Superior, que controlaban los accesos a la nobleza local que las había heredado de sus antepasados, los valientes y tenaces tuyibíes, los Banū ḡī-l-Nūm, los Banū Zīrwāl, los Banū al-Tawīl, los Banū Razīn y similares; señores, desde antiguo, de sus fronteras y defensores de su población. Dividió el territorio de las Marcas Media y Superior en lotes, renovándoles a ellos y a sus sucesores en cada parte y anualmente sus nombramientos con amplias atribuciones y no dejando de regalarlos, si venían y de mandarles obsequios si se alejaban”.

92 Ibn Ḥayyān. *Muqtabis VII*, § 206, 243.

A diferencia del linaje estudiado, los miembros de los Banū Amrīl y los Banū Zirwā se mantienen en sus territorios hasta el último cuarto del siglo X. Los intereses del califa en esta zona eran proclives a mantener el equilibrio con la Frontera Superior, y la zona de Álava. Las áreas situadas tanto en el entorno del Duero como en las proximidades del Jalón se habían convertido en áreas de defensa y control prioritario por parte del Califato ante la expansión de los castellanos en la zona del Duero a partir del 912, y la instalación de la capital de la Marca Media en Medinaceli desde el 946 tras la rehabilitación de sus muros<sup>93</sup>.

## CONCLUSIONES

En la Edad Media no todos los grupos sociales participan en la creación de su percepción social y política de la realidad; de modo que, en muchas ocasiones, las visiones de estos grupos sociales pueden aparecer distorsionadas en el imaginario colectivo. La pertenencia a la etnia beréber de un grupo social no implica ni condiciona estructuralmente su naturaleza levantisca y rebelde.

Las fuentes escritas, fundamentalmente cronísticas son creadas desde los principales centros de poder, como es el caso de los Omeyas desde Córdoba, y no se suelen valorar correctamente los diferentes grupos étnicos “*per se*”. La visión que se tiene de grupos étnicos diferenciados, tales como los beréberes, es sólo mencionada en función de su relación con el poder Omeyas y el servicio que realizan al mismo. Prima, por tanto, una mirada centralista, bien sean grupos rebeldes como los situados en la Marca Inferior, o bien ostenten la distinción de *mawālī*, clientes, que constituían un grupo social distinguido en relación con el poder, como muestran los casos descritos en la Marca Media.

Algunas familias bereberes colaboraron con los Omeyas en el control territorial de sus áreas de instalación, actuando como gobernadores y posiblemente como elementos intermedios de

---

93 Ibn ʿIdārī, *Bayān II*, 397.

recaudación fiscal; eran, por tanto, los representantes del poder en áreas periféricas. En muchos casos estos bereberes pertenecían a un grupo que, en ocasiones, como se ha ejemplificado con la familia Banū Sālim, coadyuvaron con los emires en la construcción política de Al-Ándalus, manteniendo el equilibrio en el norte de la Marca Media como una isla entre las rebeliones que se producían en Toledo y en la Marca Superior. Con el advenimiento del Califato los Banū Sālim fueron depuestos, a pesar de su fidelidad, para controlar directamente el área neurológica que éstos ocupaban, mientras que otras familias siguieron ocupando sus territorios con la aquiescencia del poder Omeya.

Este linaje junto con los Banū dī-l-Nūm establecidos en el área de Santaver<sup>94</sup>, y los mencionados Banū Madà y Banū Zirdwāl constituyen un ejemplo de consolidación de linajes de origen beréber que controlaron un enorme dominio territorial en áreas fronterizas, en el caso de los linajes descritos la Marca Media y que en su mayor medida coadyuvaron con el poder Omeya.

Estas familias constituyen un ejemplo del proceso de consolidación de diferentes aristocracias tribales que cristalizan en linajes clientelares de los omeyas ocupando extensos territorios y una importante función social en el proceso de la formación de al-Ándalus.

---

94 Manzano Moreno, E., *La frontera*, 251-253.

## **PROBLEMAS HISTORIOGRÁFICOS ACERCA DE LA ENTRADA DE LOS ÁRABES EN ESPAÑA EN EL 711**

DR. D. JUAN MARTOS QUESADA  
Universidad Complutense de Madrid

En el año 711, un hecho militar un tanto inesperado –la ocupación militar por parte de un ejército arabo-bereber musulmán de la Hispania visigótica–, dio paso, en la península Ibérica, a una nueva entidad política, social, religiosa, cultural, lingüística, jurídica, económica, artística e intelectual: al-Andalus, cuya duración, hasta la última expulsión de moriscos en 1609, de casi novecientos años, ha condicionado, sin duda la Historia de España.

El hecho singular de la existencia de al-Andalus –una sociedad islámica en tierras de Europa– es incómoda para un país que, como España, desea ver sus raíces esencialistas inmersas en una Europa de etnia blanca y de religión cristiana, por lo que la realidad de la existencia de una España musulmana ha sido, negada, minimizada, extorsionada o ridiculizada, a pesar de las evidentes pruebas de la presencia musulmana en nuestro país y de los momentos gloriosos y hegemónicos que vivió al-Andalus en la sociedad medieval de su tiempo.

Al menos cuatro formas historiográficas han dado cobijo a las teorías negacionistas de al-Andalus: la negación abierta del hecho histórico de la presencia árabe, la minimización de este impacto en la sociedad española, la teoría de la reconquista, que plantea la invasión como un accidente histórico que había que resolver y, por último, la ridiculización y mixtificación negativa de lo que fue la convivencia cultural en al-Andalus.

La negación del impacto de la conquista musulmana sobre la sociedad y la civilización españolas está representada por las tesis de Ignacio Olagüe, publicadas a finales de los años sesenta y retomadas últimamente por Emilio González Ferrín<sup>1</sup>; esa toma de postura se basa en que no hubo conquista alguna en el año 711, y que gran parte de las crónicas históricas y de los relatos que se refieren a este acontecimiento y a sus efectos inmediatos se han inventado posteriormente para proporcionar una explicación satisfactoria a la lenta y caótica conversión de la sociedad hispánica, ya en su mayoría conquistada por el arrianismo en el curso del siglo VIII, al Islam que en esa época se extendía desde Oriente por toda el área mediterránea.

Otra corriente historiográfica tradicional, sin llegar a negar la existencia de al-Andalus, intenta minimizar el impacto islámico en nuestras tierras, reduciendo a un nivel superficial el carácter oriental de la civilización hispanomusulmana. Encabezada por Sánchez Albornoz,<sup>2</sup> que retoma las ideas de Simonet y Codera<sup>3</sup>, y que son defendidas en la actualidad por J. Vallvé<sup>4</sup>, esta postura pone de relieve el papel de los mozárabes en la sociedad andalusí, estimando que la supuesta ruptura entre la época romano-visigótica y la época musulmana fue menos profunda de lo que parece, insistiendo en la pervivencia de un sustrato “hispano”, heredero de la cultura greco-latina-visigótica, recuperado por la reconquista cristiana de al-Andalus.

Por otra parte –y en concomitancia con la anterior– la mayor parte del medievalismo oficial español ha adoptado una visión “nacionalista” del tema, simplificando la historia medieval de nuestro país a una mera reconquista hispano-cristiana –un tanto larga, es cierto– de los territorios ocupados por los musulmanes, en donde los herederos de los nobles visigodos derrotados en el año 711, encabezarán una larga lucha hasta la eliminación

1 Olagüe, I., *Les arabes n'ont jamais envai l'Espagne*, París, 1969 ; traducción española, *La revolución islámica de Occidente*, Barcelona, 1974; reimpresión Córdoba, 2004. González Ferrín, E., *Historia general de al-Andalus*, Córdoba, 2006.

2 Sánchez Albornoz, C., *España, un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, 1946; *En torno a los orígenes del feudalismo*, 3 vols., Mendoza, 1942.

3 Simonet, F.J., *Historia de los mozárabes en España*, Madrid, 1897-1903; reedición, Amsterdam, 1967; Codera, F., *Estudios críticos de historia árabe española*, Zaragoza, 1903-1917.

4 Vallvé, J., “Sobre algunos problemas de la invasión musulmana”, en *Anuario de Estudios Medievales*, IV (1967), 361-367.

definitiva del último bastión musulmán, el reino nazarí de Granada en el año 1492<sup>5</sup>. La conquista “árabe” es representada como una invasión devastadora que había destruido o reducido a esclavitud a las poblaciones indígenas, en donde algunas regiones montañosas del norte habían servido de refugio a los nobles visigodos, y a partir de este reducto pudo emprenderse la difícil “reconquista”, la cual, al cabo de siete siglos de “cruzada”, concluyó con la definitiva expulsión de los musulmanes.

Por último, en los últimos tiempos, ha visto la luz una corriente historiográfica que ataca una visión positiva de al-Andalus y de la civilización a la que dio lugar, tratando los aspectos del pasado andalusí más “gloriosos” como un mito, una elaboración edulcorada y falsaria, estimando que, por debajo de esa mitificación corre un rechazo, no sólo de España, sino de todos los valores que representa la cultura occidental. Al-Andalus sería, no sólo un mito, sino también una manipulación de la historia, utilizada como una fórmula cultural con la que reinventar un Islam cuya propia denominación resulta vergonzante e indignante, pues es el nombre de un movimiento religioso y político, estandarte de los terroristas contra los que lucha Occidente<sup>6</sup>.

Dejando al margen estas teorías que intentan negar, paliar o manipular la evidente presencia del elemento árabe e islámico en la península ibérica, la fecha del 711 o, más bien, los hechos ocurridos en esa fecha o alrededor de ella, también ha generado una serie de problemas historiográficos, a los que los expertos han intentado dar alguna solución<sup>7</sup>; a saber:

- El carácter de las fuentes escritas que documentan la entrada de los árabes en Hispania y sus circunstancias, pues, al hecho de la escasez y de la tardanza de las fuentes cristianas que hablan de este evento, hay que añadir el problema del origen de las fuentes árabes, la mayor parte originarias de

5 Cf. de Hinojosa y otros, E., *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la Monarquía visigoda*, Madrid, 1890; Menéndez Pidal, R., *Historia de España*, Madrid, 1935; Vidal, C., *España frente al Islam*, Madrid, 2004.

6 Cf. Fanjul, S., *Al-Andalus contra España*, Madrid, 2000; Rodríguez Magda, R. M<sup>a</sup>., *Inexistente al-Ándalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*, Oviedo, 2008.

7 Son muchos los historiadores que se han dedicado a analizar el hecho de la conquista; una buena relación cronológica de los mismos se puede encontrar en Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, Madrid, 1994, 110, nota 45.

Egipto, en una primera época, y del Norte de África, posteriormente, y no andalusíes, como sería de esperar.

- La situación política y social en que se encontraba el reino visigótico de Hispania, pues llama poderosamente la atención la rápida disgregación, por no hablar de desintegración, del sistema románico-visigodo que desencadenó la entrada de los árabes.
- El papel real jugado por el conde Don Julián como instigador de la entrada árabe y decisivo elemento informador de la situación interna y de la estrategia a seguir por las fuerzas ocupantes, ya que su figura ha entrado en el sinuoso reino de los mitos históricos, con todo lo que ello implica de subjetividad en el tratamiento del tema.
- La difícil relación entre Tariq y Musa, escenificada en la irritación de este último contra el general bereber y en la posterior llamada de los dos a Damasco, a fin de aclarar los términos de la ocupación de Hispania, tema que mucho tiene que ver con la situación de la conquista del norte de África, sus características y el papel jugado por el elemento bereber.
- Las auténticas razones que llevaron a los árabes a continuar su expansión hacia el norte, hacia las tierras europeas, cuando la lógica indicaba que su expansión natural sería por el sur del Magreb, por tierras más acordes con su idiosincrasia y su medio natural.
- El tipo y el número de las avanzadillas árabo-bereberes que penetraron y se movieron en el sur de la Península, antes de julio del 711 con la misión de preparar e informar la invasión.
- El desarrollo de la batalla del Guadalete, tanto su exacta localización geográfica, como el número y carácter de los dos ejércitos enfrentados, la deserción de algunos notables visigodos y el destino del rey Rodrigo, del que nunca se halló su cadáver.
- Los itinerarios exactos que siguieron las fuerzas ocupantes, tanto las comandadas por Tariq como las lideradas por Musa, pues su esclarecimiento es decisivo para entender los focos de localización de los árabes en los primeros años de ocupación.

- El carácter y la letra de los acuerdos pactados con los nobles gobernantes de las ciudades hispanas, así como su número, con el fin de poder evaluar la naturaleza de este tipo de subordinación y acatamiento.
- El carácter y desarrollo de las posteriores batallas que se dieron entre visigodos y musulmanes así como su número, hasta el establecimiento de la hegemonía islámica en la península ibérica.
- y, finalmente, el carácter étnico de las fuerzas ocupantes y el número de los musulmanes de todo tipo que entraron en esa fecha o inmediatamente posterior, tema polémico que condiciona el acantonamiento de bereberes o árabes en las diversas zonas hispanas y la cuestión de cómo tan pocos pudieron con tantos y hacerse tan rápidamente con el control de Hispania.

Veamos brevemente estos problemas historiográficos que plantea el 711.

Respecto a las fuentes escritas que nos han aportado datos sobre la entrada de los árabes en la España goda, la de grafía romance, es decir, las cristianas, tienen el defecto de que su base de partida es siempre la idea de que la entrada del Islam en la Península fue un castigo de Dios por los supuestos pecados cometidos, además de ofrecer escasos datos objetivos que nos sirvan para esclarecer lo ocurrido en este tiempo. Las cuatro principales crónicas de este formato que nos narran el 711 son la *Crónica bizantina-arábica del 741*<sup>8</sup>, en donde la caída del reino godo es vista de forma superficial; la *Crónica del 754*, es la única que tiene un valor excepcional para al-Andalus pues, aunque bien informada, su enfoque, demasiado inclinado a la visión de los cristianos vencidos, suele, a veces, deformar las noticias; la *Crónica Albedense*, es escueta y contiene varios errores cronológicos; y la *Crónica de Alfonso III*, aunque más nutrida en cuanto a información, sigue siendo insuficiente la recogida en sus primera veintena de páginas, que es donde se refiere a la entrada de los árabes.

---

8 Las diversas ediciones y traducciones de las fuentes citadas, pueden verse en Chalmeta, P., *op. cit.*

En cuanto a las fuentes escritas en árabe, lógicamente reflejan el punto de vista de los dominadores y vencedores de la contienda, pero el problema no reside ahí, sino en que, al margen de las fuentes perdidas vitales, como el *Futuh Ifriqiya* de al-Waqidi, el *Kitab fi ajbar al-Andalus*, de al-Qayni<sup>9</sup>, la obra de Ahmad al-Razi o la *Crónica* de Ibn Abi-l-Fayyad<sup>10</sup>, los principales autores andalusíes posteriores en los que encontramos la mayoría de los datos sobre la invasión, bebieron casi exclusivamente en las fuentes egipcias, debido a que este fue el lugar mayoritariamente elegido para sus estudios, ignorando prácticamente otras fuentes históricas árabes orientales de las “escuelas” sirio-omeya, medinesa o iraquí<sup>11</sup>.

Así pues, si exceptuamos las noticias recogidas en la obra de los iraquíes del siglo IX al-Baladuri, con su *Futuh al-Buldan*, al-Tabari, en su obra *Ta'rij al-rusul wa-l-muluk* y al-Usfuri, con su *Ta'rij*,<sup>12</sup> sólo nos queda como obra fundamental la escrita por el egipcio del siglo IX Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Misr*<sup>13</sup>.

Efectivamente, en Ibn 'Abd al-Hakam y en algo más de media docena más de historiadores egipcios<sup>14</sup>, se basaron los principales autores andalusíes que, entre los siglos IX y XI, trataron el tema de la invasión musulmana de España y que forman el núcleo más sólido de información para este periodo, a saber: dos del siglo IX (Ibn Habib e Ibn Qutayba)<sup>15</sup>, tres del

9 Ibn al-Faradi, *Ta'rij*, nº 238.

10 Cf. Álvarez Morales, C., “Aproximación a la figura de Ibn Abi-l-Fayyad y su obra histórica, en *Cuadernos de Historia del Islam*, VIII (1978-79), 29-127.

11 Makki, M. 'A., “Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, V (1957).

12 Cf. El artículo de Viguera Molins, M<sup>a</sup> J., “Veintidós crónicas árabes sobre la expansión por al-Andalus”, en García Moreno, L.A. y Viguera Molins, M<sup>a</sup> J. (eds.), *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, 2010, 209-228.

13 Editada por 'Abd al-Mu'nim 'Amir en El Cairo, en el año 1961; es recomendable la edición y traducción francesa de Gateau, A., *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, Argel, 1942, así como la traducción parcial española llevada a cabo por Vidal, E., *Conquista del África del Norte y de España*, Valencia, 1966.

14 Véase su nómina en Makki, *op. cit.*

15 Ibn Habib, *Ta'rij*, ed. de Aguadé, J., 1991; Ibn Qutayba, *Kitab al-Imama wa-l-siyasa*, trad. de Ribera, J., Madrid, 1926, aunque hay que decir que esta obra sufre problemas de atribución, según afirma M. 'A. Makki y recoge M<sup>a</sup> J. Viguera. Para ver las diferentes ediciones y traducciones de las obras citadas ahora y más adelante, cf. Maíllo, F., *De historiografía árabe*, Madrid, 2008.

siglo X (Ibn al-Qutiyya, Ahmad al-Razi y Arib b. Sa'd)<sup>16</sup> y dos del siglo XI (Ibn Hazm y el anónimo *Ajbar*)<sup>17</sup>.

A partir del siglo XI, las fuentes comienzan a sufrir la lejanía de los hechos narrados, la mera traslación de lo que han leído en fuentes anteriores y, en particular, su origen no andalusí. De todos modos, la necesidad y la indispensabilidad de su uso nos hace obligatorio mencionar las más importantes, a saber, dos orientales, la del iraquí del siglo XII, Ibn al-Athir, *Kamil fi-l-Ta'rij*, y la del egipcio del siglo XIII, al-Nuwayri, *Nihayat al-arab fi funun al adab*<sup>18</sup>, y nueve magrebíes: al-Qayrawani, *Ta'rij Ifriqiya wa-l-Magrib* (siglo XII), Ibn al-Kardabus, *Kitab al-iktifa' fi ajbar al-julafa'*, el anónimo *Fath al-Andalus* (siglo XII), Ibn al-Shabat (siglo XIII), *Kitab silat al-simt*, Ibn Idari, *Bayan al-Mugrib*, Ibn Abd al-Halim, *Mafajir al-barbar*, el anónimo *Dikr Bilad al-Andalus*, Ibn Jaldún (siglo XIV), *Kitab al'Ibar* y al-Maqqari (siglo XVII), *Nafh al-tibb*<sup>19</sup>.

Al margen de los problemas historiográficos que plantean, tal y como afirma la profesora M<sup>a</sup> Jesús Viguera:

*“Estas fuentes textuales que conciernen a al-Andalus se ven afectadas por limitaciones internas y externas. La externas se producen por la situación en que se hallan tales fuentes, en general: no completamente editadas, algunas aguardan aún en manuscrito, y de las editadas siguen apareciendo nuevas copias y nuevas páginas... Muchas menos fuentes han sido bien traducidas, y si esto no es en principio barrera para arabófonos, hay que reconocer que siempre la traducción añade precisiones que*

16 Ibn al-Qutiyya, *Ta'rij Iftitah al-Andalus*, editada y traducida varias veces, entre las que destacan la de Gayangos, P., en el siglo XIX y la de J. Ribera, en 1926. Ahmad al-Razi, *Ajbar muluk al-Andalus*, cuya parte que habla de la conquista árabe se encuentra en el *Manuscrito de Copenhague*, o sea, la versión interpolada de Rodríguez de Escabias en el siglo XVII. Arib b. Sa'd, secretario del califa al-Hakam II, escribió un resumen de la obra histórica de al-Tabari con un añadido sobre la conquista: *Ajbar Ifriqiya wa-l-Andalus*, traducida por Castilla, J., Granada, 1992.

17 *Ajbar Ma'y'mua*, obra hasta ahora considerada anónima, según D. López Oliver puede ser de la autoría de Ibn 'Alqama (cf. s.v. en Lirola, J. y Puerta Vilches, J. M. (dir.), *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de Autores y obras andalusíes*, I, Granada). De Ibn Hazm, nos referimos a su obra *Yamhara*, que al recoger las genealogías de los árabes, nos da valiosísimos datos sobre quién pasó a al-Andalus.

18 Véase ediciones y traducciones de estas dos obras en F. Maíllo, *op. cit.*

19 Ibidem, M<sup>a</sup> J. Viguera, *op. cit.* y F. Maíllo, *op. cit.*

*podrían resultar poco claras en la partitura sin vocales de un texto árabe, aportando toda traducción anotaciones e identificaciones complementarias*"<sup>20</sup>.

Otro problema historiográfico es el presentado por la misteriosa figura del conde Don Julián, de tal fuerza mediática, que ha entrado por derecho propio en la literatura española y producido una nutrida bibliografía académica a su alrededor.<sup>21</sup> Mientras que para unos es el noble godo que, para pagar una deuda de honor, ayuda a los árabes a ocupar Hispania, con lo que logra un puesto de honor, él y sus descendientes<sup>22</sup>, en la historia de al-Andalus, para otros es el cristiano traidor a su patria que lucha contra su rey y contra su gente ayudando a los invasores.

Su nombre varía según la fuente utilizada: Yulyán, Yulyan, Ulyán, Illán y uno de los puntos en desacuerdo de los estudiosos es el de su origen. No hay duda de que era un cristiano godo, tal y como lo afirman la mayoría de las fuentes árabes<sup>23</sup>. Pero Lévi-Provençal lo hace bizantino, apoyándose en al-Nuwairi, y Codera, en un intento aplaudido por la tradición historiográfica medieval española, le niega su calidad de hispano y godo, haciéndolo miembro de la tribu bereber norteafricana de los Gumara<sup>24</sup>.

Lo que está claro es que este personaje controlaba el paso del Estrecho y, por tanto, su comercio, pues era el señor de Tánger y Ceuta y según algunas fuentes, como 'Arib y al-Waqidi, de Algeciras.

Esta posición, un tanto delicada, le hace tener buenas relaciones con los árabes y, desde luego, con la nobleza y la casa real visigoda. No duda en convencer a las tropas árabes de 'Uqba para que continúen su expansión por el sur de Marruecos, hacia los territorios del Sahara, pero, al final, persuade a

20 Viguera, M<sup>a</sup> J., *op. cit.*, 227-228.

21 Véase, Lévi-Provençal, E., *Historia de España. Dirigida por Menéndez Pidal. Vol. IV*, Madrid, 1950, pág. 55, nota 12 y Chalmeta, P., *op. cit.*, 113.

22 Cf. Ibn al-Faradi, *Ta'rij*, nº 268.

23 Cf. Ibn al-Qutiyya, Ibn al-Qatan, Ibn Hayyan, 'Arib b. Sa'd, Ibn Jaldun y *Ajbar*.

24 Codera, F., "El llamado conde D. Julián", *Estudios Críticos de Historia Árabe-Española*, VII, Madrid, 1903, 45-94.

Tariq y a Musa para que entren en la Península, dándole una mítica visión de tierras ricas, y no dudando en ayudarlos en dicho objetivo.

De forma sintética, la presencia de Julián se reduce a las siguientes apariciones en las fuentes históricas: en el año 682, se le menciona como señor de Tánger y, en el 706, como señor de Ceuta (¿habría cambiado su residencia por la toma de Tánger por los árabes?). En el año 709 llega a un acuerdo con Musa en donde, a cambio del reconocimiento por parte de los árabes de sus propiedades y las de sus compañeros, así como el respeto a su posición local gobernante, se compromete a una entrega de rehenes, al pago de un tributo y a la obligación de suministrar apoyo logístico para la invasión, así como información privilegiada sobre el territorio<sup>25</sup>.

En este mismo año, la oferta hecha por Julián a Musa provoca la desconfianza del gobernador árabe y le pide, como prueba de fidelidad, que realice un ataque contra los pueblos godos de la costa. Según recoge la crónica *Fath al-Andalus*<sup>26</sup>, Julián reúne dos barcos con hombres suyos, fondea la costa de Algeciras, en donde mata, saquea y cautiva, regresando al cabo de varios días sin haber sufrido ninguna baja; tal comportamiento acaba con los celos de los árabes que no dudan en intimar con él.

Asimismo, en el año 711, ayuda en el desembarco de guerreros árabes en la costa hispana, trasladando soldados bereberes en barcos de comercio de su propiedad, a la vez que controlaba esta operación.<sup>27</sup> Este apoyo logístico a los invasores continúa este mismo año sugiriendo los itinerarios a seguir y aportando guías hispanos que conducen al ejército invasor por la red vial tardo-romana y por los caminos visigodos que ellos conocían<sup>28</sup>. Finalmente, las últimas menciones a este personaje aparecen en el año 712 cuando, según al-Razi, Ibn Idari y la crónica *Fath al-Andalus*, Julián ayuda al ejército musulmán en la toma de Córdoba, sin que las crónicas vuelvan a hablar más de este personaje.

---

25 Cf. *Ajbar*, . 5.

26 *Fath*, 4-5.

27 *Fath*, 4-5.

28 Cf. P. Chalmeta, *op. cit.*, 145.

Uno de los asuntos que más ha llamado la atención de los historiadores ha sido, sin duda, la rapidez con que el Estado visigodo se derrumbó ante la entrada de los invasores árabes. Como bien dice Lévi-Provençal:

*“Entre todas las conquistas que los árabes emprendieron y llevaron a cabo, a fines del siglo VII y comienzos del VIII, más allá del mar Rojo y del golfo Pérsico, la de España se distingue por su rapidez, su audacia y facilidad... las circunstancias que hicieron posible esta conquista relámpago, su espectacular carácter de razzia gigantesca, han desconcertado siempre un poco a los historiadores de la Edad Media. Incluso hoy mismo, la catástrofe que entregó al Islam, no ya una comarca más de Asia o de África, sino una parte misma de Europa continental, sigue pareciendo a algunos especialistas un acontecimiento tan insólito y un fenómeno tan fuera del orden natural de las cosas, que tienen que apelar para definirlo al “milagro histórico”<sup>29</sup>.*

También los imperios bizantino y sasánida estaban en decadencia y, a pesar de ello, opusieron una resistencia al empuje musulmán, pero, ¿hasta tal punto era un Estado fallido el reino visigodo de Toledo, que no pudo oponer una mínima resistencia?<sup>30</sup> Actualmente, ya nadie cuestiona que la monarquía visigoda estaba en avanzado estado de descomposición, que afectaba, al menos a cuatro estructuras fundamentales: las políticas, las económicas, las sociales y las geográficas. Veamos, brevemente, cada una de ellas.

Políticamente, la clase dirigente visigoda adolecía en estos tiempos de tres grandes problemas: un problema sucesorio, un problema de golpes de Estado continuos facilitado por la debilidad del poder real y un problema de oposición enquistada, ancestral e irresoluta entre el rey y los nobles, junto con los obispos.

<sup>29</sup> Lévi-Provençal, E., *op. cit.*, 3.

<sup>30</sup> Sobre este aspecto, obviamente, hay una gran bibliografía; recomendamos la obra de García Moreno, L., *El fin del reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, y Collins, R., *La España visigoda. 409-711*, Barcelona, 2005.

Los treinta años antes del 711 son, precisamente, los años peor conocidos de la historia goda. El método para elegir monarca, que tantos quebraderos de cabeza daba, pareció quedar resuelto, en el año 633, cuando se adoptó el régimen electivo para designar a los soberanos; pero, lo cierto es que, la mayoría se las ingeniaban para transgredir la norma y asegurar la sucesión a favor de su hijo o de un miembro de su familia. Así pues, en el año 687, a la muerte de Ervigio, fue nombrado rey Egica, que tuvo la feliz idea de asociar al trono en vida propia, en el año 693, a su hijo Witiza, a fin de asegurar su futura elección. Muerto su padre, en el 702, Witiza siguió reinando sin molestarse en legalizar, al menos formalmente, su situación; es más, repitió la misma política de su padre y asoció al trono a su hijo Akhila, al que nombró gobernador de la Tarraconense y de la Narbonense. Obviamente, estas medidas fueron muy mal recibidas por la nobleza goda y los obispos, que protagonizaron una serie de conspiraciones, duramente reprimidas por el monarca. Lo cierto es que, a fines del 708 o principios del 709, a la muerte de Witiza, los nobles decidieron nombrar rey al gobernador de la Bética, Rodrigo, mientras que Akhila seguía en el norte, sin atreverse a bajar a Toledo a tomar posesión del trono. La rápida actuación del nuevo rey Rodrigo hizo que los familiares de Akhila (su madre, sus hermanos Olmondo y Ardabasto, su tío el obispo Oppas, entre otros) se refugiaran en Galicia. El ejército enviado por Akhila, al mando de Requesindo, para resolver la situación, fue derrotado por Rodrigo, que afianzó su posición y logró que la familia de Akhila aceptara, al menos públicamente, su legitimidad en la corona goda, aunque los hechos futuros demostraron que la herida no se había cerrado. Así pues, vemos que la trifulca dinástica estaba viva a dos años vista de la entrada de los árabes.

Esta situación, además, se había formado en medio de una tradición de golpes de Estado y una frecuencia de destronamientos. Desde el año 672, en que Wamba accedió al trono, se sucedieron nada menos que cinco grandes sublevaciones, fruto de tres de las cuales fue el cambio de rey. A ello hay que añadir la permanente oposición entre el poder del rey y el de los nobles, a los cuales se había sumado el de los obispos, que, tras

la unidad religiosa llevada a cabo por Recaredo, en el año 589, con la nulidad del arrianismo a favor del catolicismo, se habían transformado en una poderosa fuerza contra la centralización estatal. Todo esto desarrolla en una dinámica desestabilizadora de acción-reacción de conjuras, represión, confiscación, donación de lo confiscado a los nobles leales, maniobras de los grupos desposeídos para recuperar lo suyo, etc., que acaba desembocando en una lógica incapacidad del rey para controlar la situación, siendo la inestabilidad política el resultado de la oposición endémica y continuada de la nobleza ante cualquier intento de reforzar el poder real.

A estos problemas políticos hay que añadir los económicos. El paisaje económico del reino visigodo en los años anteriores al 711 era una desolada mezcla de trágicas circunstancias naturales y de abuso de cobro de impuestos. Efectivamente, desde el reinado de Ervigio se suceden, al menos, dos hambrunas ocasionadas por la sequía, la de 683 y la ocurrida entre 707 y 709, a lo que hay que añadir dos epidemias de peste bubónica, que acabaron, según las fuentes, con la mitad de la población, en los años 693 y 708.

A esto hay que añadir la desastrosa política de pago de impuestos, única salida estratégica para luchar contra la crisis que se le ocurría al Gobierno hispánico y que llevó a exigir un pago para los tributos en especie cuatro veces mayor que a su valor de mercado, amén del pago de un nuevo tributo basado en el censo anual.

La infraestructura económica, basada en una mano de obra no libre, escasamente productiva, desmotivada y con técnicas y utillaje de cultivo insuficientes, estimulaba la práctica habitual de la fuga de la fuerza de trabajo servil, práctica a la que se intentó poner freno con altas multas sin ningún resultado, al tiempo que la demografía, con un nulo crecimiento endémico, se quedaba estancada.

Por último, añadir a este alarmante cuadro económico, la disminución, en los años precedentes a la entrada de los árabes, de la circulación de la masa monetaria en circulación<sup>31</sup>,

---

31 Cf. Chalmeta, P., *op. cit.*, 70.

acaecida, no sólo por el descenso del comercio interior y exterior, sino por el afán de atesoramiento sistemático llevado a cabo por la nobleza, la iglesia y la monarquía.

Y en consecuencia con el principio de que las dificultades económicas repercuten directamente en la realidad social, a los problemas políticos y económicos expuestos anteriormente, hay que añadir, la progresiva destrucción del sistema social, que vamos a ilustrar con cuatro muestras:

- a) La práctica, ya comentada, de los esclavos fugitivos, con una progresiva legislación de dureza que pasa de la negación de auxilio a quien lo haga a la obligación de denunciarlo y llevarlo al antiguo dueño, el cual lo castigará con una multa o una serie de latigazos; y, a pesar de que Egica implanta el castigo colectivo a la familia en la que ha habido un esclavo huido y Ervigio concede el derecho de los amos a dar muerte a sus esclavos fugitivos, lo cierto es que, hacia el 702, no había ciudad, castillo, aldea ni cortijo donde no abundasen los esclavos huidos.
- b) Los pobres, en su afán de sobrevivir, no dudan en intentar superar las condiciones límites de vida recurriendo a la marginación y al bandidaje, lo que convierte prácticamente todo el territorio rural godo en una zona insegura, con escaso control policial por parte de las autoridades.
- c) La alternativa del suicidio ante esta situación de crisis, se hace cada día más visible y, así, vemos cómo “el contagio de desesperación”, que llevaba a muchos habitantes a quitarse la vida, es denunciado en un canon del Concilio de Toledo del año 693.
- d) La práctica de la manumisión, que estaba totalmente regulada en el Derecho romano, se hace difusa en los tiempos de los godos, en donde, con gran frecuencia, los libertos no alcanzan totalmente su libertad, teniendo siempre un lazo de unión con su antiguo dueño, que alcanzaba asimismo a sus descendientes; muchos campesinos libres, que han perdido sus tierras por múltiples causas, se ven abocados a firmar contratos de cultivo de tierras para otros, que acabarán por asimilar, en la práctica y la norma, a estos colonos con los siervos.

Finalmente, no queremos dejar pasar una cierta situación geográfico-histórica que, sin duda, ayudó a la victoria de los árabes. La disgregación política del Imperio Romano Occidental va a tener una consecuencia fundamental inmediata en Hispania: las tierras meridionales quedan en una situación de “falso gobierno de nadie” que, a espera de los nuevos amos, habría de resolverse mediante la autonomía y el propio gobierno, naturalmente monopolizado por las oligarquías ciudadanas y la aristocracia senatorial, cuya continuidad en la España visigoda está muy atestiguada<sup>32</sup>, pero es que, además, ahora hay que añadir, en la dirección social y política en el ámbito ciudadano, una nueva figura, la del obispo cristiano, que alcanza una gran importancia tras la eliminación oficial del arrianismo en la Península.

Obviamente, los visigodos siempre mostraron un afán por incorporar a sus dominios estas tierras meridionales, especialmente las del valle del Guadalquivir, por ser las más ricas de la Península. La primera presencia de visigodos en las tierras peninsulares data de la época de Ataúlfo (410-415), cuando se instaló en Barcelona al ser expulsado por los romanos de Narbona, continuando esta política expansionista por Hispania Eurico (466-484) y Alarico II (474-507), con lo que, a partir del siglo VI, la situación en la Península se jugará a tres bandas: los nativos peninsulares, los restos hispano romanos y los nuevos habitantes visigodos.

En conclusión, la Hispania visigoda, como tal Estado, habría entrado en un proceso de creciente descomposición y degradación, que lo había convertido en un Estado fallido, en donde sólo se vislumbraban dos salidas, o bien se convertía en una serie de pequeños Estados autónomos de cualquier poder central –tal y como ocurriría tres siglos más tarde con la disolución del califato omeya y la desmembración en una veintena de reinos de taifas–, o bien era absorbido por una potencia exterior, como finalmente ocurrió.

Otro hecho relacionado con la ocupación árabe poco conocido son las incursiones que precedieron o, en su caso, consolidaron, la entrada musulmana del año 711. Normalmente, se

---

32 Cf. Castillo Maldonado, P., *La época visigótica en Jaén. Siglos VI y VII*, Jaén, 2006.

tiende a creer que sólo hubo un enfrentamiento militar decisivo, la batalla del Guadalete de este año, pero este hecho está acompañado de otras acciones militares. Hay autores que señalan tres y otros elevan este número a cinco. Lo cierto es que esta visión de la conquista como la consecuencia de una sucesión de incursiones violentas y no como una campaña militar en toda regla, da la impresión de que la ocupación islámica de Hispania fue algo fortuito y como efecto de bola de nieve, nada que ver con una ocupación pensada, preparada y planificada, como veremos más adelante cuando analicemos las causas de la entrada del ejército árabe. Veamos ahora las posibles cinco incursiones militares de las que nos hablan las crónicas.

La primera fue la ya mencionada de Julián, en noviembre del 709, producida a raíz de la solicitud de Tariq como muestra de lealtad, y en la que los hombres del conde saquearon las tierras próximas a Algeciras sin sufrir bajas durante varios días.

La segunda fue protagonizada por un oficial bereber, Tariq b. Tarif, enviado por Musa para tantear el terreno. Según las crónicas<sup>33</sup>, este militar entra con 400 hombres y 100 jinetes; utilizando los barcos de la flota de Julián, desembarca en julio del 710 en la isla de Tarifa, aterrorizando las tierras de Algeciras y “apresando cautivas, de una belleza tal como nunca viera Musa ni sus compañeros, cuantiosos bienes y enseres”, botín que inclina a los árabes a considerar la ocupación de Hispania.

La tercera incursión militar es sólo mencionada por alguna crónica<sup>34</sup> y sería debida a un tal Abu Zur’a, un líder anciano bereber, que entraría hacia el otoño del 710 con unos mil hombres, haciendo botín, apresando esclavos y quemando alguna iglesia; lo más probable es que esta incursión se refiera a la de Tarif y se confunda con ella, pero ahí queda constancia de la misma.

La cuarta incursión bélica fue la decisiva entrada de Tariq, que entraría con un ejército no muy numeroso (entre 10.000 y 12.000 hombres, en su mayoría bereberes, según las crónicas, como veremos más tarde), que comenzó en abril o mayo de 711,

<sup>33</sup> Bayan, II, 5; *Ajbar*, 26; *Kamil*, IV, 561.

<sup>34</sup> *Nafh*, I, 253.

aprovechando que el rey Rodrigo se encontraba ocupado en el norte de la Península y fue realizada por mar, utilizando nuevamente los barcos de Julián. Tariq, mientras duró la travesía de sus tropas al otro lado del Estrecho, se atrincheró en la falda de la montaña de Calpe (el futuro Gibraltar) hasta completar el desembarco de todos sus soldados, tras lo cual, presentó batalla el 19 de julio del 711.

Por último, la quinta expedición militar fue posterior a esta fecha y protagonizada por Musa, pero tan cerca de los hechos que puede considerarse parte de la estrategia ofensiva de ocupación. Por razones que veremos más tarde, el gobernador Musa, en junio del 712, decide desembarcar con casi veinte mil hombres –esta vez casi todos árabes, principal e importante novedad– en Algeciras, atravesando el Estrecho y atacando emplazamientos no conquistados anteriormente.

En fin, como vemos, la mítica entrada de los árabes en España, fue un hecho militar que se extiende durante dos años, desde noviembre del 709 a junio del 712, una visión muy diferente a la que nos plantea la ocupación como un hecho puntual y único en el 711.

En cuanto a los itinerarios, los caminos seguidos por Tariq y Musa en su expansión por el interior de Hispania, han sido motivo de polémica y diferencias entre los historiadores. Tal y como afirma E. Santiago<sup>35</sup>, las tres fuentes claves para el estudio de las primeras campañas musulmanas son tres: la crónica de Ahmad al-Razi, cuyos textos nos han llegado indirectamente, a través de otras fuentes, Ibn al-Qutiyya y el *Fath al-Andalus*, a los que quizás habría que añadir la *Risala* del Embajador marroquí<sup>36</sup>. Veamos, en primer lugar, el itinerario de Tariq hasta Toledo, para, posteriormente dedicarnos al seguido por Musa.

Tariq, tras la batalla del río Guadalete, tuvo dos opciones de persecución de las fuerzas derrotadas, a fin de evitar su concentración, o bien se dirigía hacia Sevilla, a través de Medina Sidonia, o bien se encaminaba a Écija; fue este último el itinerario

35 Santiago Simón, E., "Los itinerarios de la conquista musulmana a la luz de una nueva fuente: Ibn al-Sabbat", *Cuadernos de Historia del Islam*, 3, (1971), 59.

36 Al-Gassani, *Risala*, ed. Tetuán, 1940.

que recogen todos los historiadores, pero llevándolo por caminos diferentes; veamos:

- a) El defendido por P. Chalmeta<sup>37</sup>: Algeciras, Jimena de la Frontera (remontando los ríos Guadarranque y Hozgarganta), Ronda (bien por el Guadiaro o por Ubrique), Osuna y Écija.
- b) El señalado por Sánchez Albornoz<sup>38</sup>: Medina Sidonia, Bornos, Morón y Écija.
- c) El descrito por Lafuente Alcántara<sup>39</sup>: Barbate, Garganta de los Barrios o Lomas de Cámara y Écija.
- d) El analizado por Saavedra<sup>40</sup>: Barbate, Boca de la Foz y Écija.
- e) El estudiado por Taha<sup>41</sup>: Guadalete, Medina Sidonia, Morón y Écija.
- f) El señalado por E. Santiago<sup>42</sup>: Medina Sidonia, Morón, Carmona, Sevilla y Écija.

Conquistada Écija, tras una dura batalla, las fuerzas ocupantes árabes se dirigieron hacia Toledo, aunque hay alguna fuente<sup>43</sup> que hace encaminarse al ejército musulmán hacia Tudmir, pasando por Málaga y Granada. Lo cierto es que Tariq, desde Écija se dirige hacia el norte de la Península, pero hay dos teorías, según se le haga pasar por Córdoba o por Jaén:

- a) El paso por Córdoba es expuesto por F. Hernández<sup>44</sup> y pasaría por: Castillo de Almogáver, Puerto Mochuelo, Valle de la Alcudia, Puerto de la Caracollera, Abenójar, Hojaladra, Vado del Valhondo, Puerto Recuero, Fegabraen, Puerto del Carbonero y Toledo.
- b) El paso por Jaén es analizado por J. Aguirre<sup>45</sup>: Écija, Montilla, Baena, Martos, Jaén, Mentesa (la actual La Guardia),

37 Chalmeta, P., *op. cit.*, pág. 145.

38 Sánchez Albornoz, C., "El itinerario de la conquista de España por los musulmanes", en *Cuadernos de Historia de España*, X (1948).

39 Lafuente Alcántara, E., en su edición del *Ajbar Maymu'a*, Madrid, 1867.

40 Saavedra, E., *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid, 1892.

41 Taha, A. D., *The Muslim conquest and settlement of North Africa and Spain*, Londres, 1989.

42 Santiago Simón, E., *op. cit.*, págs. 56-58.

43 *Fath*, pág. 9.

44 Hernández, F., "El camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana", *Al-Andalus*, XXIV (1959). Lo cierto es que, al menos una columna, dirigida por Mugith, se apoderó de Córdoba en octubre del 711.

45 Aguirre F.J., y Jiménez, M<sup>e</sup> C., *Introducción al Jaén islámico*, Jaén, 1979.

desde donde cruzaría el Guadalquivir, bien por el Vado de Torralba, bien por el Vado de los Carros; y es aquí en donde caben tres posibilidades para dirigirse a Toledo:

- a. Bien por Navas de Tolosa, Puerto del Muradal, Viso del Marqués, Calzada de Calatrava, Calatrava, Malagón, Guadalerzas, Puerto Yébenes, Orgaz, Puerto de Diezma y Toledo.
- b. Bien por Vilches, Aldeaquemada, Almuradiel, Santa Cruz de Mudela, Moral, Bolaños, Torralba de Calatrava, Malagón, Guadalerzas, Puerto Yébenes, Orgaz, Puerto de Diezma y Toledo.
- c. Bien por la actual Nacional IV, pasando por Mudela, Valdepeñas, Manzanares, Puerto Lápice, Madridejos, Consuegra, Los Yébenes, Orgaz y Toledo.

A partir de Toledo, la cosa se complica y, aunque sabemos que Tariq continuó hacia el norte, algún autor, como Saavedra, lo hace encaminarse a Alcalá de Henares y, desde allí, volverse a Toledo. Lo más probable es que se dirigiera a Guadalajara, atravesando la sierra, bien por Buitrago, bien por Guadarrama<sup>46</sup>, Mesa (Almeida), Amaya, Astorga y regreso a Toledo.

En cuanto al itinerario seguido por Musa, desde Algeciras a Toledo, han sido varios los especialistas que han estudiado este asunto<sup>47</sup>. En líneas generales, nuestro personaje habría salido de Algeciras para ir a Medina Sidonia, Carmona, Sevilla, Alcalá del Río, Fuente de Cantos, Mérida, Almaraz<sup>48</sup>, Talavera y Toledo.

El itinerario hasta Sevilla está claro; el problema empieza a la salida de esta ciudad para dirigirse a Mérida, habiendo diversas respuestas a este interrogante, a saber:

- a) Sevilla, Fuente de Cantos, Mérida<sup>49</sup>.

46 Cf. Hernández, F., "La travesía de la Sierra de Guadarrama en el acceso a la raya musulmana del Duero", *Al-Andalus*, XXXVIII, (1973), 69-185.

47 A las obras ya citadas de Saavedra, Sánchez Albornoz, de Santiago E., Taha y Chalmeta, habría que añadir las de Vallvé, J., *Nuevas ideas sobre la conquista árabe en España*, Madrid, 1989 y, sobre todo, el excelente artículo de Hernández Jiménez, F., "Ragwal y el itinerario de Musa, de Algeciras a Mérida", en *Al-Andalus*, XIX (1961), que hay que añadir a los suyos ya citados.

48 Hay autores que afirman que el encuentro con Tariq se produjo en esta localidad (P. Chalmeta) y otros que la ubican en Talavera (Lévi-Provençal).

49 *Ajbar*, pág. 16; Rasis, 76.

- b) Sevilla, Niebla, Beja, Desfiladero de Musa, Mérida<sup>50</sup>.
- c) Sevilla, Alcalá del Río, Ocsonoba, Desfiladero de Musa, Mérida<sup>51</sup>.
- d) Sevilla, Beja, *al-Balat*, Desfiladero de Musa, Mérida<sup>52</sup>.
- e) Sevilla, Vado de las Estacas, *Qal'at al-Ragwal*, Burguillos, Castilblanco, Almadén de la Plata, Real de la Jara, Sierra del Castillo, Desfiladero de Musa, Monesterio, Fuente de los Cantos, Mérida; sin duda alguna, éste es el itinerario más probable y el defendido por F. Hernández y P. Chalmeta.

Tras la toma de Mérida, Musa tuvo que hacer frente a las diversas rebeliones que hubo en Sevilla, Niebla, Beja y Ocsonoba, por lo que dedicó un tiempo a consolidar la zona conquistada antes de dirigirse a Toledo.

El itinerario desde Mérida a Toledo, ha sido muy estudiado por F. Hernández<sup>53</sup> y, en general coinciden todas las fuentes; este camino sería: Mérida, Medellín, Miajadas, Puerto de Santa Cruz, Trujillo, Jaraicejo, Albalat, cruce del río Tajo por el Vado de Alarza, Almaraz, Talavera, Toledo.

Según una hipótesis de Saavedra, Musa, tras el encuentro con Tariq en Talavera, se dirigió hacia la sierra de Francia, en la actual provincia de Salamanca, con el fin de perseguir a Rodrigo, dándole muerte, a fines del verano del 713, en la localidad de Segoyuela de los Cornejo, a poca distancia de la ciudad de Tamames<sup>54</sup>. Pero lo más probable es que Musa se aposentara en Toledo y, tras el invierno del 713-714, se dirigiera a Zaragoza, ciudad que tomó, con la intención quizás, de dirigirse a Lérida, siguiendo la vía roma a que une Zaragoza con Barcelona, para empalmar luego con la Narbonense y continuar la conquista más allá de los Pirineos, pero la llamada a capítulo del califa de Damasco frenó estos intentos.

50 E. Santiago, *op. cit.*, 20, el Desfiladero de Musa corresponde al topónimo árabe *Fayy Musa*, situado en la región y cercanías de Alqant (Fuente de Cantos).

51 *Fath*, págs. 10-11; en el manuscrito se lee *Tulaytula* en vez de *Marida*, pero es obvio que se trata de un error del escriba.

52 E. Santiago, *op. cit.*, 20; el topónimo *al-Balat* (La Calzada) se refiere a la antigua vía romana que, posteriormente se transformó en la Edad Media en el Camino de la Plata.

53 Hernández, F., "Los caminos de Córdoba...", 294-297.

54 Cf. Saavedra, *op. cit.*, 99-101; véase también, Sánchez Albornoz, C., "Don Rodrigo, ultimo rey de los godos", *Cuadernos e Historia de España*, II (1945), 5-105.

Otro dato de polémica historiográfica es el análisis de la personalidad y de la relación existente entre los dos grandes protagonistas de la ocupación: el general norteafricano bereber Tariq b. Ziyad y el gobernador árabe Musa b. Nusayr<sup>55</sup>. Tariq se nos presenta como el paradigma de la fuerza bereber, la que marcó y llevó a cabo la primera etapa de la conquista, el general que, con intuición y valor, apostó por llevar a cabo la entrada en Hispania, con su propia estrategia y, casi, casi, sin contar con su superior, el gobernador de Ifriqiya Musa b. Nusayr. Para las fuentes norteafricanas y para los historiadores magrebíes, Tariq fue el auténtico líder de la conquista de al-Andalus, hasta tal punto que incluso hay fuentes que lo señalan como el primer gobernador de la España musulmana<sup>56</sup> y es que efectivamente, los primeros días de los árabes en España fueron bereberes.

En contraposición, tenemos al gobernador Musa, al que le estaba subordinado Tariq como *mawla* suyo, líder autoritario y ambicioso, que no perdonó a Tariq que hiciera la guerra por libre y que ensombreciera la gloria de la conquista de España, reservada para él, como jefe árabe supremo. El distanciamiento entre los dos, la distinta manera de llevar la contienda y las diferentes formas de asentamiento llevadas a cabo por ambos influyó, sin duda, en el desarrollo de los acontecimientos del año 711 y siguientes.

De Tariq sabemos que es un personaje de oscura genealogía, que tuvo su momento de gloria –reinvidicada actualmente por la historiografía que coloca al elemento bereber en una posición de importancia en la historia de al-Andalus–, que algunas fuentes lo hacen persa, como el *Nafh o Ajbar*<sup>57</sup>, otras le dan ascendencia árabe, como Ibn Jaldún<sup>58</sup>, pero que, sin duda alguna –como afirman la inmensa mayoría de las fuentes– era de procedencia bereber; su genealogía indica que pudo tratarse del nieto de un converso norteafricano y la mayoría de las fuentes lo hacen pasar como *mawla* de Musa, aunque hay alguna,

55 Los dos han sido magníficamente biografiados por E. Lévi-Provençal, en la E.I., III, París, 1960, 790 y IV, 699.

56 Ibn Abi-l-Fayyad, 51.

57 *Nafh*, I, 254; *Ajbar*, 6.

58 Ibn Jaldún, *Ibar*, I, 232.

como el *Nafh*, que recoge las dudas que en al-Andalus había sobre este punto. En fin, es, precisamente, su carácter no árabe el motivo de los que lo encumbran y el motivo de recelo por parte de Musa y los árabes primigenios de al-Andalus.

En cuanto a Musa, como otros tantos oficiales árabes de la época, era un oficial ambicioso y emprendedor, sumamente celoso de su autoridad. Ya había desempeñado un papel político considerable en Oriente, antes de que ejerciera el gobierno de África del Norte, primero bajo la dependencia del walí de Egipto y más tarde, con plena autonomía y con dependencia exclusiva del mismísimo califa de Damasco. Tras conducir a su ejército por Siyilmasa y el río Muluya, junto a su hijo sometió a la tribu bereber de los Masmuda, conquistando posteriormente Tánger; hizo una importante labor de islamización entre los habitantes bereberes del Magreb, a través de rehenes a los que convertía en fervorosos propagandistas del Islam. Considerando garantizada su hegemonía en la zona, se volvió a Ifriqiya, dejando en las tierras marroquíes lugartenientes árabes o *mawali* bereberes, ligados por las obligaciones de clientela, entre ellos a Tariq, gobernador de la plaza de Tánger.

Musa era de familia humilde y su padre se encontraba en 'Ayn Tamr cuando fue conquistada. Ibn Baskuwal intenta una glorificación posterior del mismo, haciéndolo pasar a su abuelo como un compañero del Profeta<sup>59</sup>; en esta misma línea, otras fuentes recogen la anécdota de que su padre, jefe de la guardia del califa Mu'awiya, se negó a luchar contra 'Ali. El caso es que mantuvo estrechas relaciones con el califa Marwan, que lo nombró gobernador de Ifriqiya y el Magreb, poniendo bajo su asesoramiento al hijo del califa, 'Abd al-'Aziz cuando fue nombrado virrey de Egipto, con el que mantuvo siempre unas relaciones muy cordiales, cosa que no gustaba al futuro califa 'Abd al-Malik, con el que tuvo siempre una relaciones muy tirantes.

Como ya sabemos, el distanciamiento se produjo al tener noticia Musa de los sorprendentes éxitos obtenidos por su lugarteniente Tariq b. Ziyad, cosa que, lejos de alegrarlo, le produjo una reacción de cólera; según sus biógrafos, experimentó una viva

<sup>59</sup> Ibn Baskuwal, *Sila*, 132.

irritación y no poco despecho, a la vez que preocupación por las consecuencias de estas nuevas victorias. Según Lévi-Provençal:

*“... reacción que, por otra parte, no debe sorprendernos en un general muy pagado de su persona, que veía cómo la suerte le era infiel ayudando a uno de sus subordinados, simple liberto de origen oscuro. Sin embargo, no sería justo decir que fue solamente la envidia lo que movió a Musa a ir por sí mismo a España. Podemos presumir que Tariq, asustado, o por lo menos preocupado, de la amplitud y fragilidad de sus rápidas conquistas, pidió a su jefe el envío de tropas destinadas a reforzar las suyas y a quedarse de guarnición en las ciudades que habían pasado a su poder.”*<sup>60</sup>

Musa decide dejar a su hijo mayor, ‘Abd Allah, en Qayrawán, como gobernador de la provincia, marchando rumbo al oeste y llegando a Tánger en junio-julio del 712. Con ayuda del conde Julián, cruza el estrecho y se dirige a Algeciras, en donde organiza su expedición hacia las tierras de Sevilla, Mérida y Toledo.

Es a partir de este momento en que Musa deja de manifiesto expresamente su enfado y sus diferencias con Tariq. Para empezar, no quiere tomar el mismo itinerario que el general bereber,<sup>61</sup> pues, como afirma P. Chalmeta, “no puede rebajarse a imitar a su cliente”; en segundo lugar, da a su marcha al interior un sentido de expedición militar organizada y no una algarza repleta de decisiones provisionales como la de Tariq; en tercer lugar, Musa consulta continuamente a sus superiores en el califato, cosa que, según él, no hizo Tariq con su persona; en cuarto lugar, Musa sigue la tradición árabe de fundar una mezquita y una ciudad (Algeciras), en cuanto pone los pies en al-Andalus; y, en quinto lugar, elige, asesorado por Julián, la conquista de las ciudades de mayor importancia y, presumiblemente, con abundante botín<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Lévi-Provençal, *op. cit.*, 15.

<sup>61</sup> *Nafh*, 15; *Ajbar*, 15.

<sup>62</sup> Ibn Hayyan, *Muqtabis*, I, 269.

Como es sabido, Musa se encuentra con Tariq en Almaraz o Talavera, en donde le humilla públicamente y posteriormente, los dos son llamados a Damasco por el califa para dar explicaciones sobre su conducta, siendo Musa acusado, prendido, torturado y castigado para ser, posteriormente, perdonado, resarcido y repuesto en su honor.

En fin, como afirma P. Chalmeta, respecto a las consecuencias de esta disputa:

*“... siempre venimos a dar en el punto crucial de las múltiples diferencias entre algara bereber y campaña arabo-musulmana. Diferencias que constituyen la raíz y el fundamento de modalidades distintas de avance, ocupación, asentamiento, formas de propiedad, integración socio-económica, etc.”*<sup>63</sup>

Otro tema que ha despertado un vivo interés entre los historiadores es el sistema de pactos con el que se implantó la hegemonía musulmana en España; a diferencia del Norte de África, en donde las campañas militares fueron la norma de conquista, con grandes batallas e importantes éxodos de bizantinos, cristianos y bereberes, la conquista del reino visigodo hispano tuvo muy pocos encuentros militares, lo que ha llevado a bastantes expertos a calificar los sucesos del 711 más de capitulación que de conquista propiamente dicha.

Lo cierto es que, en al-Andalus, desde un primer momento se pueden diferenciar en dos áreas: la conquistada por la fuerza de las armas (lo que acarreaba la inmediata introducción de una nueva forma de propiedad, de un gobierno-administración de perfil árabe, una tributación específica y más onerosa y una ideología hegemónica puramente arabo-musulmana de tratar las cosas) y la sometida mediante pactos, lo que implicaba una escasa o casi nula presencia física arabo-musulmana, una autoridad política negociada, un tipo de impuestos especial, un reconocimiento de las situaciones locales de facto, una conservación

---

63 P. Chalmeta, *op. cit.*, 173.

de las estructuras sociales indígenas, una salvaguarda de las libertades públicas, que se puede resumir en una libertad física o personal, en una libertad familiar, en un estatuto personal, en una libertad de propiedad y comercial, en una libertad de creencia y culto y en una libertad político-administrativa, en tanto en cuanto las antiguas autoridades y los funcionarios conservan sus puestos; y todo ello como contrapartida de pagar un tributo o *gizya* y de aceptar el modelo musulmán de protegido o *dimmi*.<sup>64</sup>

Nos han llegado referencias de firma de pactos en Ceuta, Sevilla, Fuente de Cantos, Mérida, Orihuela, Valle del Cinca, Lérida, Pamplona, *Yilliqiya*, Huesca, Carcasona, Écija y Lisboa. También sabemos por las crónicas cristianas<sup>65</sup> que muchos hispanos huyeron y se refugiaron en las peñas inexpugnables y las montañas altas del norte de España, aludiendo expresamente a los montes Pirineos, Asturias y Galicia, a la vez que ponen de relieve el abandono cristiano de los valles, llanos y mesetas. Lo cierto es que, esta situación de pactos dio lugar a la aparición del fenómeno muladí, de neoconvertos musulmanes, pues conviene recordar que tanto el estatuto jurídico como el fiscal eran de tipo confesional. No es que ello presuponga una apostasía generalizada de las masas rurales indígenas, pues ya es admitido actualmente que la cristianización del campo había sido bastante superficial; no hay que pensar en términos de conversión, sino de cambio sociológico de forma de producción y de aculturación.

Lo cierto es que aparecen —como consecuencia de los pactos— en el panorama de la historia andalusí unos núcleos muladíes<sup>66</sup>, de los cuales los seis principales fueron:

- Los descendientes de Witiza, ubicados en el poniente de Andalucía (Alamundo, por ejemplo residía en Sevilla), en el centro de esta región (Artobas vivía en Córdoba) y en el centro de la Península (Rómulo se ubicó en Toledo).

64 Nos ha llegado una versión del pacto de Teodomiro de Orihuela recogido en la Crónica del moro Rasis; en este documento se pueden ver los detalles de cómo serían el resto de los pactos o tratados.

65 Cf. *Primera Crónica*, nº 561, en Carriazo, J. De M., (ed.), *Colección de crónicas españolas*, 5 vols., Madrid, 1940-1946.

66 Véase Chalmeta, P., *op. cit.*, 220.

- El núcleo aragonés: los Banu Qasi, los Banu ‘Amrus, los Banu Shabrit y los Banu Furtis.
- Un núcleo alrededor de Toledo, que tuvo una gran actividad política, pero que no llegó a dar grandes familias.
- El núcleo levantino de Tudmir.
- El núcleo extremeño, con Yunus, antepasado de al-Yiliqi.
- El núcleo hispalense, entre los que destacan los Banu Anyalino y los Banu Shabarico.
- El núcleo malagueño, con los Banu Hafsun entre otros señores.

Basándose en estos núcleos muladíes, los historiadores asumen en general que, a la fácil conquista de la Península, siguió una rápida islamización de la población indígena. En realidad, el proceso de islamización de la Península estuvo guiada por mecanismos idénticos a los que operaron en otras sociedades recientemente conquistadas de los árabes. R. Bulliet ha descrito un proceso general de conversión que él cree que fue norma en todas las sociedades islámicas medievales conquistadas por los árabes<sup>67</sup>.

T. F. Glick<sup>68</sup> ha elaborado una serie de gráficos para al-Andalus, basándose en los estudios de Bulliet en donde reproduce la curva logarítmica de islamización para al-Andalus, llegando a la conclusión de que la tasa de conversión fue lenta hasta el siglo X (menos de un cuarto del número total de conversos se había convertido), coincidiendo la explosión de la conversión en tiempos de ‘Abd al-Rahman III (912-961) y llegando a su culmen hacia el año 1100, con un 80 % de conversos.

En cuanto a las razones que llevaron a los árabes a entrar y ocupar al-Andalus, nunca han estado claras; no sabemos si fue una decisión meditada, organizada y planificada o fruto de una serie de circunstancias, repleta de provisionalidad.

Lo cierto es que, tras la toma de Egipto, los ejércitos expedicionarios árabes sí tienen claro que la expansión debe seguir

---

67 Bulliet, R., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, 1979.

68 Glick, T., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid, 1991, 4 y ss.

por la Cirenaica –Barca es tomada en el 642–, bien por razones de seguridad (crear un espacio defensivo por el oeste del importante territorio egipcio recién ocupado) o bien por razones de botín (las más probables); el hecho es que la expansión musulmana continúa con la toma de Trípoli y Sabrata, culminando la hegemonía en la Tripolitania con la caída de Suffetula, en el 647, la capital del gobernador bizantino Gregorio.

El general ‘Uqba, protagonista de estos avances –pues estuvo en el frente norteafricano más de cuarenta años–, obviamente intentó continuar su itinerario hacia Ifriqiya, pero el califa ‘Uthman le niega el permiso. El asesinato de este califa y la posterior guerra civil árabe, que lleva al califato al omeya Mu’awiya en el 656, frenaron la expansión árabe norteafricana, hasta que fue nuevamente continuada por ‘Uqba, que conquista Ifriqiya, funda en el 675 la capital de la misma, Qayrawan, y avanza hacia el Magreb, con el propósito de doblegar a las tribus bereberes, cosa nada fácil, pues, tras una serie de victorias, el líder bereber Kusayla llega a tomar la misma Qayrawan en el año 684, aunque, finalmente, la situación de hegemonía total árabe en la zona es lograda hacia el año 700 con la batalla de Tarfa.

Sabemos que el general ‘Uqba se entrevistó con el conde Julián, con el que acaba teniendo unas excelentes relaciones, hacia el año 682 en Tánger, de donde era gobernador y éste convence a ‘Uqba para que dirija sus tropas hacia el sur, hacia Volubilis y el Sus, llegando hasta el Atlántico.

La reconstrucción de esta decisiva entrevista ha sido hecha por P. Chalmeta, sirviéndose de los datos dados por las fuentes<sup>69</sup>:

*“ ‘Uqba le trató benignamente –por cuando era hombre inteligente y aguerrido– le concedió el aman y le confirmó sobre su territorio. Después le preguntó acerca del paso a al-Andalus y Julián se lo pintó como empresa difícil, por estar bien guardado. Interrogado a cerca de los Rum y los bereberes, contestó que los bereberes son innumerables y cuentan con numerosos jinetes y están en el Sus al-Adna.*

<sup>69</sup> Bayan, I, 203; Ibar, IV, 237.

*Constituyen un pueblo de infieles –que no han abrazado el cristianismo- comen carroñas, beben la sangre de su ganado y viven como bestias, pues ni creen ni conocen a Dios. Partiendo de esta información, ‘Uqba marchó a combatir a aquellos bereberes...’<sup>70</sup>.*

Pero la situación cambia cuando Musa es elegido como gobernador de Ifriqiya en el 705; en esta ocasión, según las fuentes<sup>71</sup>, Julián convence a Tariq para que pase a Hispania, en donde le espera una gran cantidad de riquezas y esclavos. La lógica debería apuntar a la necesidad de un periodo de cesación de la actividad militar expansionista, con el fin de iniciar una labor sistemática de organización del territorio, de homogeneización de las estructuras políticas y jurídicas y del inicio de una labor de arabización e islamización, pero Tariq se deja convencer por Julián y, con o sin el permiso de Musa, se embarca a mediados del 711 en la aventura de entrar en Hispania, quizás pensando en una ocupación temporal o en una entrada y salida rápida con el mayor botín posible, pues las crónicas no dan, en absoluto, la sensación de estar describiendo una expedición militar de envergadura oficial, preparada y programada, sino todo lo contrario, parecen estar reflejando la progresiva configuración de una bola de nieve consecuencia de una serie de decisiones individuales.

En fin, lo cierto es que, hasta la llegada del omeya ‘Abd al-Rahman I en el 756, al-Andalus no será un país consolidado dentro de la región árabe pues, no olvidemos que, incluso el califa ‘Uthman b. ‘Abd al-‘Aziz, durante el gobierno del wali al-Samh, hizo expresa su propuesta de retirar a los musulmanes de al-Andalus por lo aislados que estaban y por la proximidad del enemigo, no desistiendo de esta idea hasta que le convencieron de que el número de musulmanes había aumentado y se habían esparcido por los diversos territorios andalusíes.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Chalmeta, P., *op. cit.*, 116.

<sup>71</sup> Ibn al-Qutiyya, *Iftitah*, 7-8; *Fath*, 4; *Bayan*, II, 4-6; *Nafh*, I, 231-232.

<sup>72</sup> Cf. *Ajbar*, *Fath* e Ibn al-Qutiyya.

La ubicación exacta de la batalla entre Tariq y Rodrigo es también motivo de polémica historiográfica. Sabemos que las tropas árabes, en número no muy grande, desembarcaron –en una operación que duró casi mes y medio– al otro lado del Estrecho y se concentraron en la ciudad de Carteya, pequeña ciudad situada al fondo de la bahía de Gibraltar, en la desembocadura del arroyo Gadarranque. Por motivos de seguridad, se trasladó más al oeste, a fin de organizar una base de referencia que le sirviera de reducto en caso de retirada, eligiendo para ésta una zona frente a una pequeña isla (la Isla Verde), en el mismo sitio en que, más tarde, se construyó la ciudad de Algeciras, y ordenando al conde Julián guardar y defender dicha base.

La noticia de la proximidad del ejército de Rodrigo decidió a Tariq, por una parte, a pedir más refuerzos del otro lado del Estrecho y, por otra, a renunciar a marchar contra Sevilla, como capital de la Bética, esperando al ejército godo en el lugar en donde se ubica la laguna de la Janda, al oeste de Tarifa y que desagua al mar por el río Barbate.

Rodrigo, que apareció por las tierras de Medina Sidonia, atacó apoyando uno de los flancos en la laguna de la Janda y el otro en la cima de la Sierra de Retín, teniendo lugar el encuentro militar el 19 de julio del 711.

Según las crónicas árabes, los partidarios de Akhila, Witiza y otros nobles emprendieron pronto la retirada, mientras que Rodrigo, desde el centro, intentó resistir, siendo obligado a retroceder y provocando la persecución de los árabes, que, dando alcance al ejército cristiano, lo saqueó a conciencia, a pesar de que Rodrigo parece que logró huir.

Dos son las controversias que se han dado entre los historiadores, a raíz de dos topónimos: *Qartayanna* y *Wadi Lakko*.

Respecto al primer topónimo, éste puede aducir a dos localidades:

- a) Carteya de Algeciras, al pie de Gibraltar, localidad antigua y despoblada; tiene un fondeadero por donde desemboca el riachuelo Guadarranque. Según Lévi-Provençal<sup>73</sup>, las ruinas de esta antigua ciudad ibérica se encuentran en el lugar llamado el Roncadillo o Torre de Cartagena. Todos

---

73 Lévi-Provençal, *op. cit.*, 55, nota 18.

los historiadores están de acuerdo en identificar este topónimo con esta localidad.

- b) Cartagena de Murcia, lugar de la provincia de Tudmir en donde ‘Abd al-‘Aziz b. Musa derrotó a Teodomiro, obligándolo a firmar un pacto. Esta confusión toponímica hizo a J. Vallvé a situar la entrada de los árabes por esta localidad<sup>74</sup>.

En cuanto al segundo topónimo, *Wadi Lakko*, que se referiría al lugar exacto de la batalla, hay, al menos cuatro teorías:

- a) La que insiste en que el nombre exacto, basado en algunas fuentes árabes, sería *Wadi Bakka*, identificado con el río Barbate, teoría defendida por Dozy<sup>75</sup>.
- b) La defendida, entre otros historiadores medievalistas, por Sánchez Albornoz, en donde este topónimo es aplicable al río Guadalete, un poco más caudaloso y sensiblemente más largo que el Barbate, que pasa por Arcos de la Frontera y cerca de Jerez, antes de desembocar en el Atlántico por el Puerto de Santa María.<sup>76</sup>
- c) La que sugiere que este topónimo toma el nombre de una ciudad antigua, tal vez Belo, hoy Bolonia, en la que hizo excavaciones la Escuela Francesa de Altos Estudios Hispánicos entre 1917 y 1921.
- d) La sugerida por Lévi-Provençal, en donde se puede lógicamente suponer que el topónimo *Lakko* sea una transcripción del español “lago”, con lo que quizás se quiera designar a la región de la laguna de la Janda.

Lo cierto es que la determinación exacta del lugar de la contienda ha dado lugar a controversias bastante inútiles entre los historiadores, ya desde el siglo XIX, como lo atestiguan las obras de J. y M. Oliver Hurtado, de M. Macheño y Olivares o de S. de la Rosa y López.<sup>77</sup>

74 Cf. Vallvé, J., “Sobre algunos problemas de la invasión musulmana”, *Anuario de Estudios Medievales*, IV (1962); *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España*, Madrid, 1989.

75 Dozy, R., *Études sur la conquête de l’Espagne par les arabes*, en *Recherches sur l’histoire des Arabes en Espagne*, Leiden, 1881, págs. 305-307.

76 Sánchez Albornoz, C., “Otra vez Guadalete y Covadonga”, *Cuadernos de Historia de España*, I-II (1944).

77 Oliver Hurtado, J. y M., “De la batalla de Vejer o del Lago de la Janda, comúnmente llamada del Guadalete”, en *Revista de España*, IX (1869), 5-20; Macheño y Olivares, M., *La batalla de Barbate*, Arcos de la Frontera, 1899; de la Rosa y López, S., *El lugar en que se dio la batalla del Guadalete*, Sevilla, 1911.

Por último, otros de los puntos de litigio historiográfico es el censo cuantitativo de las fuerzas de ocupación, formadas por árabes, bereberes y cristianos que ayudaron a los árabes en su ocupación de Hispania. Lo cierto es que, tras la conquista del Norte de África, el ejército expedicionario musulmán tendrá una composición mixta de árabes y bereberes, a diferencia de las columnas que tomaron Egipto, La Cirenaica y la Tripolitania hasta Ifriqiya. Veamos las diversas cifras que manejan los historiadores para cada grupo étnico.

En cuanto a los árabes, según Cruz Hernández, la cifra de los primeros árabes puede cifrarse en unos 50.000, la mayor parte de ellos, unos 35.000, durante la ocupación y los primeros años, y unos 10.000 ó 12.000 con la entrada del general sirio Baly, en el año 741<sup>78</sup>. Las diversas fases de su entrada fueron:

- a) Con el ejército de Tariq, en el 711, que, a pesar de contar con 12.000 hombres (7.000 en un principio y 5.000 hombres más tras la ayuda enviada por Musa), todas las fuentes coinciden que la inmensa mayoría eran bereberes, siendo escasísimo los de origen árabe. Para Ibn Habib y al-Himyari eran dieciséis hombres, para Ibn Jaldún unos trescientos, pero todo parece indicar que, al menos, hubiese un número alrededor de trescientos. Lo cierto es que, dado su exiguo número, las fuentes no le dan el nombre a estos árabes de *tali'a Tariq*, como sí lo hacen al referirse a los árabes que acompañaron a Musa al año siguiente (*tali'a Musa*)<sup>79</sup>.
- b) Musa cruzó el Estrecho en el 712 con unos 10.000-18.000 hombres, según la fuente consultada<sup>80</sup>, de los cuales unos 12.000 eran árabes, bien qaysíes, bien kalbíes, bien clientes de los omeyas.
- c) Inmigración de árabes no militares, pues, a pesar de la falta de información sobre este aspecto<sup>81</sup>, los textos de algunas fuentes nos dan a entender indirectamente la

78 Cruz Hernández, M., *op., cit.*, 199.

79 Cf. Muhammad-Fajri al-Wasif, "La inmigración de los árabes yemeníes a al-Andalus desde la conquista islámica (92/711) hasta fines del siglo II/VIII", *Anaquel de Estudios Árabes*, I (1990), 204.

80 *Ajbar*, 15; *Nafh*, I, 269; Ibn al-Qutiyya, 192; el número más probable es el de 18.000.

81 Cf. H. Mu'nis, *Fayr al-Andalus*, El Cairo, 1959, 126,

existencia de tales migraciones; por ejemplo, Ibn al-Kardabus dice:

*“... y se transmitió la noticia de la conquista a toda gente de todas partes y acudieron a al-Andalus desde Oriente y Occidente...”*<sup>82</sup>

Se deduce de esta cita que, la afluencia de árabes y bereberes hacia al-Andalus fue tal que no se puede equiparar a la de ningún otro país conquistado, que dicha afluencia fue temprana, ya desde el 711, y que las abundantes riquezas del botín estimuló tanto a árabes como a bereberes, que se decidieron a inmigrar a al-Andalus<sup>83</sup>.

- d) Tras la consolidación de la conquista y, probablemente, bajo el gobierno de ‘Abd al-‘Aziz, hijo de Musa (714-716), sabemos que inmigraron muchas tribus árabes originarias de casi todos los países islámicos, sobre todo de Siria, hacia al-Andalus, según se desprende de esta cita del *Nafh*:

*“... debes saber que cuando el pie de los musulmanes se estableció en al-Andalus, y se completó su conquista, se decidió la gente de Siria y otros árabes a afincarse allí. Así se instaló un grupo de nobles de raíz árabe que dejaron sus tierras en herencia a sus descendientes, llegando a lo que han llegado...”*<sup>84</sup>

- e) Durante el waliato de al-Hurr, Ibn ‘Idari<sup>85</sup>, entre otras fuentes, afirma que entró con él un pequeño contingente compuesto por unos 400 hombres de árabes de Ifriqiya, en el año 716, costumbre que, seguramente, siguieron todos los walíes nombrados para al-Andalus que venían del exterior.

82 Cf. al‘Abbadi, A. M., “*Ta’rij al-Andalus li Ibn al-Kardabus*”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XII (1965-1966), 49.

83 Muhammad Fajri al-Wasif, *op. cit.*, 212.

84 *Nafh*, I, 290.

85 Ibn ‘Idari, II, 125.

- f) Asimismo, con el walí al-Samh, nombrado por el califa ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz gobernador de al-Andalus en el año 719, Dozy nos dice que llegó con una tropa de soldados que no eran de los primeros, es decir, de los de Tariq, Musa y al-Hurr<sup>86</sup>.
- g) Pero, quizás, la oleada de árabes de mayor significación cuantitativa fue la que acompañó al general sirio Baly tras su derrota en Baqdura (741); refugiado en Ceuta, cruzó con su ejército el Estrecho en tiempos del wali Ibn Qatan, formado por unos 10.000 hombres pertenecientes a las familias más ilustres de Siria (al-Shams), por lo que fueron llamados “shamíes”, a fin de distinguirlos de los “baladíes”, nombre dado a los llegados con Musa y al-Hurr<sup>87</sup>.
- h) Por último, tenemos noticias de que el walí andalusí al-Kalbí, en el año 743, también entró en al-Andalus acompañado por treinta hombres, al parecer, de origen sirio, que posiblemente provenían de Ifriqiya<sup>88</sup>.

En cuanto a los bereberes, su número fue muy superior a los árabes llegados a al-Andalus en estos días, siendo la sucesión de venidas de la forma siguiente:

- a) En la expedición previa de Tarif, en julio del 710, como ya hemos mencionado, entraron entre 400 y 500 hombres, todos bereberes.
- b) La columna militar que acompañó a Tariq en el 711, el 98% de los 12.000 soldados eran bereberes, casi todos de la tribu Zanata, aunque, al parecer también había un nutrido grupo de negros.<sup>89</sup>
- c) Según Ibn Jaldún e Ibn Hazm, los dirigentes bereberes animaron y estimularon el paso de tribus norteafricanas a al-Andalus, fijando su residencia en solar hispano<sup>90</sup>.

86 Cf. Dozy, R., *op. cit.*, appendix, 62.

87 Muhammad Fajri al-Wasif, *op. cit.*, 208.

88 Cf. Ibn ‘Idari, II,33.

89 Véase Bosch, J., “Etablecimiento de grupos humanos norteafricanos en la península Ibérica, a raíz de la invasión musulmana”, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Nord-Africani. Cagliari, 22-25 junio 1965*

90 Cf. Chalmeta, P., *op. cit.*, 166; J. Bosch, *op. cit.*, 151.

- d) Sólo a partir del año 740, y tras las luchas contra los árabes en al-Andalus y, sobre todo, a consecuencia de la sequía y la falta de alimentos que afectó a la Península en el 749 y 750, un cierto número regresó a su país de origen, en particular los asentados en las regiones de León próximas a Galicia.<sup>91</sup>.

No olvidemos que las emigraciones y oleadas de grupos bereberes se suceden en al-Andalus de forma continua, , en particular en la segunda mitad del siglo X y principios del XI, con al-Hakam II, Almanzor y al-Muzaffar, constituyendo un importante y decisivo grupo humano en la historia de al-Andalus, a los que hay que añadir los llegados con los almorávides y almohades, ya en el siglo XII.<sup>92</sup>

Por último, no queremos dejar de dedicar unas líneas a los cristianos que ayudaron y formaron parte de las fuerzas de ocupación musulmanas y que formaron la primera generación de muladíes. Entre ellos tenemos a:

- a) En primer lugar al conde Julián, con sus hombres y su flota. Sabemos que en el 709 con unos 250 hombres y dos barcos, realizó una primera expedición de aviso y castigo en la zona de Algeciras. Asimismo, esta alianza con los árabes se consolidó al año siguiente, en el 711, con su aportación de cuatro barcos para que atravesara el Estrecho el ejército de Tariq, siendo una de las misiones encomendadas a su persona la salvaguarda del campamento base enclavado en el lugar de ubicación de la futura Algeciras. No quedó su aportación a la conquista aquí, sino que indicó a las columnas árabes los mejores caminos e itinerarios y participó con sus hombres de forma activa en la toma de Córdoba.
- b) En segundo lugar, tenemos a la facción del ejército de Rodrigo –al parecer formado por unos cien mil hombres, aunque nos parece una cifra excesiva– que, bajo el mando

91 Bosch, J., *op. cit.*, 152.

92 Véase, de Felipe, H., *Identidad y onomástica de los bereberes en al-Andalus*, Madrid, 1997; Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976.

de los nobles aliados de Akhila y Witiza, formaban las dos alas de este ejército. Según algunas estimaciones,<sup>93</sup> el bando anti-rodrigista debería oscilar entre la mitad y un tercio de las tropas visigodas alineadas en el primer choque, es decir, unos 20.000 godos que, desde un primer momento, se pasaron a las filas árabes.

---

93 Chalmeta, P., *op. cit.*, 146.

## المقالات المكتوبة باللغة العربية





جانب من التكميات الرخامية بمدرسة الغوري



محراب خاتنة الغوري المكسي بوزرات رخامية



منظر عام لإيوان القبلة وصحن مدرسة الغوري ويتضح بهما التكسيات الرخامية



جدار القبلة بمدرسة الغوري المكسي بوزرات رخامية بألوان مختلفة



التكسيات الرخامية برواق القبلة بجامع المؤيد شيخ



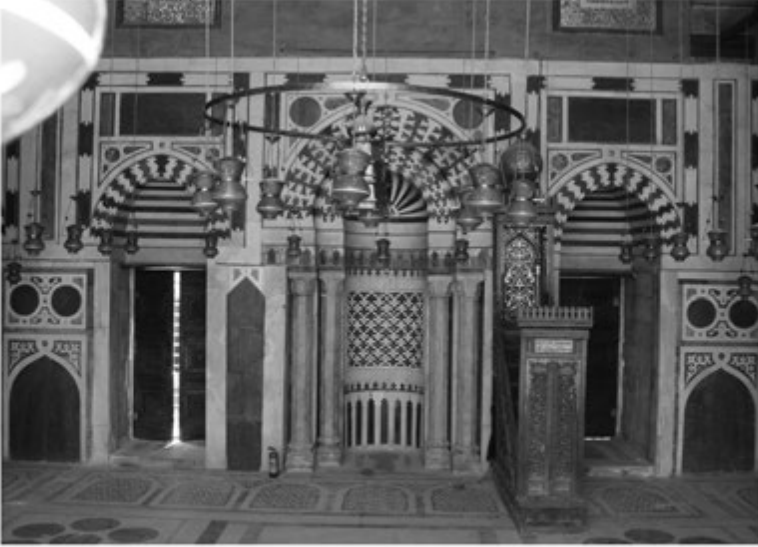
التكسيات الرخامية بابوان القبلة بمدرسة الغوري



الوزرات الرخامية بمحراب قبة الرجال بخانقاة الناصر فرج بن برفوق



التكسيات الرخامية بإيوان القبلة بمدرسة جمال الدين الأستاذ بالجمالية



التكسيات الرخامية بدار القبلة ببايوان خاتقة الظاهر برقوق بالنحاسين، وكذلك بأرضية الإيوان



التكسيات الرخامية بأرضية صحن خاتقة الظاهر برقوق



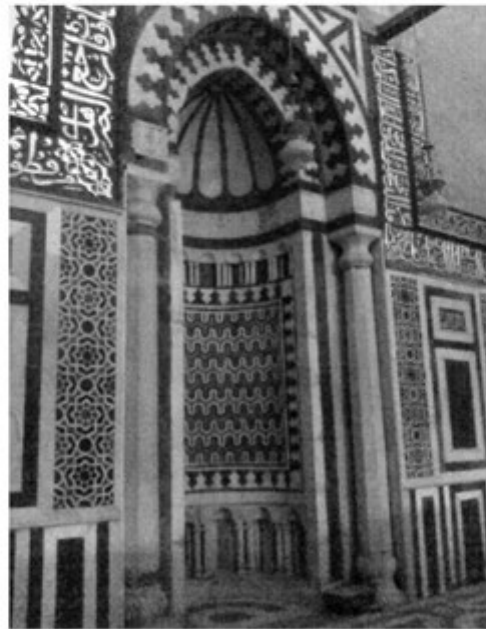
تكسية جدار القبلة والمحراب بالوزرات الرخامية بمدرسة السلطان حسن ، وكذلك المنبر الرخامي



محراب مدرسة السلطان حسن المكسي بالوزرات الرخامية



محراب قبة المنصور قلاوون وتكسيته بالوزرات الرخامية والفسيفساء



محراب خانقاة ببيرس الجاشنكير وتكسيته بالوزرات الرخامية والفسيفساء



التكسيات الرخامية بمحراب قبة الصالح نجم الدين بشارع المعز



جدار القبلة بقبة المنصور قلاوون وتكسياتها بالوزرات الرخامية

بالمغربلين<sup>34</sup>، ثم تطورت الأشكال الزجراجية في قبة قرقماس أمير كبير بالقرافة والتي تبدأ أشكالها الزجراجية بأشكال معينات.

وأخذت الزخارف الهندسية حظها أيضاً في زخرفة خوذ القباب الحجرية ، فقد بني السلطان برسباي قبة ضريحه ضمن مجمعه بجبانة المماليك (835هـ / 1432م) ظهر فيها تجريب شكل الأطباق النجمية على خوذة القبة وتخللت الأطباق النجمية أشكال وريدات بقبة الأمير جاني بك والتي شيدها له برسباي بجوار خانقائه بالقرافة سنة 831هـ / 1427م ، وكذلك في قبة الأمير يشبك أخو برسباي<sup>35</sup>.

وكذلك الزخارف النباتية والتي تعتبر طوراً جديداً من أطوار زخارف خوذ القباب في العصر الجركسي، ومن أقدم أمثلتها خوذة قبة المدفن الملحق بمدرسة جوهر القنقبائي (844هـ / 1440م ) بالأزهر<sup>36</sup> وخوذة قبة مدرسة الأمير جاني البهلوان (883 : 916هـ / 1478 : 1510م) بالسروجية، ثم تطورت تطوراً كبيراً ونضجت في خوذة قبة السلطان طومان باي ( 906هـ / 1501م ) بالعباسية، وقبة الأمير خاير بك<sup>37</sup> بشارع باب الوزير، وكذلك قبة قاني باي الرماح بميدان القلعة والتي أخذت الزخارف فيها أشكال البخاريات، ثم تجلت مظاهر التنوع الزخرفي على مادة الحجر بخوذة قبة مدرسة السلطان قايتباي حيث نجح المٌزخرف في مزج الزخارف الهندسية مع الزخارف النباتية، وقبة أزمك (909هـ / 1503م) بجبانة المماليك.

(34) محمد عبد الرحمن فهمي ، أعمال جاني بك المعمارية ، رسالة ماجستير ، قسم الآثار الإسلامية ، كلية الآثار جامعة القاهرة 1988 م ، ص 75 ؛ محمد حمزة ، القباب ، ص 169.

(35) محمد عبد الستار ، نظرية الوظيفة ، ص 403.

(36) حسنى نوبصر ، العمارة الإسلامية في مصر ، ص 579 ؛ محمد حمزة ، القباب ، ص 172.

(37) مصطفى نجيب ، العمارة في العصر المملوكي ، ص 241.

وصل ارتفاع القبة مدى لم يسبق في أي فترة بخوذة القبة الضريحية لقائتباي بمدرسه بجبانة المماليك<sup>30</sup>.

وساعدت مادة الحجر على زيادة التصليع، فبعد أن كانت الضلوع 24 ضلعاً في قبة السيدة رقية بلغت بخوذة القبة الكبرى بمدرسة أم السلطان شعبان 32 ضلعاً<sup>31</sup> (770هـ/1368م)، وتطور التصليع في قبة أولجاي اليوسفي (774هـ/1373م) بحيث أخذ الشكل المموج وتأثرت بها خوذة قبة أيتمش البجاسي حيث زخرفت بتصليعات قائمة على الرقبة ثم تنحني في الثلثين الآخرين، وازداد هذا الأسلوب تطوراً في خوذة قبة مدرسة الأمير إينال اليوسفي حيث بنيت بنموذج جديد لم يكن معروفاً من قبل وهو استخدام الجفت اللاعب ذو الميمات التي تنطلق منها التصليعات البارزة بالتعاقب مع تصليعات غائرة<sup>32</sup>.

ثم أصبحت الضلوع متقاطعة وتحصر فيما بينها قنوات مستطيلة غائرة فيما يعرف بالجفت البارز المضفور والذي زاد من كسر أشعة الشمس ، كما في خوذة قبة مدرسة تغرى بردى بالصليبية ، ولا شك أن هذا التطور في شكل التصليع ساهم بدوره في زيادة نسبة التظليل على سطح خوذة القبة وبالتالي ساعد على تخفيف درجة الحرارة المنبعثة من السطح الخارجي للفراغ الداخلي للجزء المسقف بالقبة المضلعة.

كما أتاح استخدام الحجر التفتن في زخرفة خوذ القباب لإمكانياته التي تتيح دق أنواع الزخارف المختلفة<sup>33</sup> ، فاستجدت طرق زخرفية جديدة بخوذات قباب العصر المملوكي الجركسي ساعدت أيضاً على كسر تعامد أشعة الشمس على سطح القبة وزيادة نسبة التظليل الذي تتيحه الزخارف المنفذة بالحفر البارز على الجزء الغائر منها، ومن هذه الزخارف الزخرفة بالأشكال الدالية أو الزجاجية كما في قبتي خانقاة فرج بن برقوق، ويعتبر عصر السلطان برسباي أغنى فترة ظهرت فيها الأشكال الزجاجية على خوذ القباب سواء في منشأته أو منشآت أمرائه فنجدها في خوذة قبة مدرسته بالأشرفية وقبة جاني بك

(30) حسنى نوبصر ، العمارة الإسلامية في مصر ، ص 252 ، 678 ؛ محمد حمزة ، القباب في العمارة المصرية الإسلامية الطبعة الأولى ، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 1993 م ، ص 170.

(31) ميرفت عيسى ، مدرسة خوند بركة أم السلطان شعبان ، رسالة ماجستير ، قسم الآثار الإسلامية ، كلية الآثار ، جامعة القاهرة 1977 م ، ص 64 ، 68.

(32) جمال عبد الرحيم ، الحلقات المعمارية الزخرفية على عمائر القاهرة في العصر المملوكي الجركسي دراسة أثرية فنية رسالة دكتوراه ، قسم الآثار الإسلامية ، كلية الآثار ، جامعة القاهرة 1991 م ، ص 126.

(33) محمد عبد الستار عثمان ، نظرية الوظيفة ، ص 403.

هجراتهم وتوافدهم إلى مصر بعد إسلام بركة خان والكثير منهم<sup>26</sup> ، وكان تواجدهم في مصر إيجابى فقد حرصوا على المساهمة في شتى مجالات الحياة.

اليومية في القاهرة منها بالطبع مساهماتهم المعمارية والتي تظهر في المنشآت التي شيدها والعناصر المعمارية التي أدخلوها كالقباب السمرقندية كما في قبة مدرسة صرغتمش بشارع الصليبية وقبتي التربة السلطانية (ق 8هـ / 14م) بقرافة السيوطي وقبة الأمير يونس الدودار (783هـ/1382م) بباب الوزير، وكذلك أدخلوا الخوذات البصلية للقباب كما في قبتي خانقاة شيخو بباوان القبلة وقبة مدرسة صرغتمش.

### - زخارف القباب:

عرف المصري القديم طريقة التسقيف بالقباب والأقبية وهذا يدل على أنهم كانوا على علم تام بخواص المواد التي يستعملونها ودراية كاملة لقوة مقومتها ، فقد صنعها من قالب الطوب ، واستخدمت في عمائرهم السكنية والدينية والعسكرية<sup>27</sup> ، كما سقفت منشآت مدن بأكملها خاصة في صعيد مصر<sup>28</sup>.

واستمراراً لهذا النهج استخدمت القباب بشكل كبير وعلى نطاق واسع في تسقيف كثير من الأجزاء المعمارية بمنشآت القاهرة، واستخدمت وسيلة التسقيف بالقباب في الأماكن التي تستوجب الجلوس فيها أو التردد المستمر عليها من قبل الناس كالأضرحة والمدافن وبأعلى المحاريب، وكذلك في الأبراج الحربية بأسوار القاهرة والقلعة، وفي بعض الأحيان تغطي الدراكوات ، واستخدمت أيضاً في تغطية مساحات كبيرة وتعتبر قبتي خانقاه السلطان فرج بن برقوق أول قباب حجرية تغطي مساحة كبيرة تبلغ 14.35×14.35 م<sup>29</sup> ، كما

(26) عبد العزيز عبد الدايم، تأثيرات المغول الحضارية على دولة سلاطين المماليك، بحث بمجلة المؤرخ المصري، العدد 3 ، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1989 م، ص 138؛ علي السيد علي، الهجرات المغولية إلى مصر وآثارها الثقافية والاجتماعية في العصر المملوكي، بحث بالمؤرخ المصري، العدد 15، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1995 م، ص 101.

(27) محمد أنور شكرى، العمارة في مصر القديمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986 م، ص 39 أسكندر بدوي، تاريخ العمارة المصرية، ج 1، ص 22؛ محمد راشد حماد، نجارة العمارة في مصر القديمة، ص 94، 97.

(28) سيد كريم، القاهرة عمرها 50 ألف سنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1999 م، ص 45.

(29) منظمة العواصم الإسلامية، أسس التصميم المعماري، ص 455؛ Yeomans (Richard): The Story of Islamic Architecture, p.129.

الأزرق، كما استخدمها في قبره الذي أضافه إلى المسجد عند تجديده له، وتعتبر هذه الكسوة من أكبر وأجمل الكسوات التي ظهرت بمسجد واحد ولم يظهر لها مثيل في العصور الإسلامية السابقة بمصر، كما استخدمها معمار سبيل الأمير عبد الرحمن كتحدا بشارع المعز بالبحاسين حيث غشيت حجرة السبيل ببلاطات من القاشاني الملون المحلى بزخارف نباتية ورسوم منظورة للكعبة، وفي بيت السحيمي قاعة كسيت أغلب جدرانها بالقاشاني الأزرق المزخرف بزخارف نباتية دقيقة ولذلك عرفت بقاعة القاشاني.

وفيما يبدو أن استخدام البلاطات الخزفية في عمارة القاهرة نتج عن تأثير فارسي وافد من وسط أسيا وخاصة إيران التي انتشرت فيها هذه الظاهرة المعمارية والزخرفية والتي اعتقد أن الظروف المناخية الحارة والممطرة في نفس الوقت هي التي جعلت المعمار يفضلها في تغطية عائلته، ويزيد الرأي قوة أن البلاطات الخزفية في عمارة القاهرة لم ينتشر استخدامها إلا بعد سنة 730هـ/1330م والنماذج الموجودة والتي ذكرناها كقبة جامع الناصر محمد وقمة منذنته المجاورة للباب الغربي تؤكد أن هناك تأثيرات إيرانية سلجوقية على اعتبار تشابها مع قمة المآذن الإيرانية السلجوقية.

ويؤكد ذلك أيضاً ما ذكره المقرئزي في السلوك وابن تغري بردي في النجوم الزاهرة أن الأمير قوصون اسند عمارة منارة مسجده إلى رجل من أهل تبريز أحضره الأمير أيتمش المحمدي فعملها على غرار مآذن تبريز وخاصة المنذنة التي عملها خواجه علي شاه في جامع بمدينة تبريز<sup>24</sup> ، كما يذكر المقرئزي أن الناصر محمد بن قلاوون عقد اتفاقية مع حاكم تبريز أبو سعيد<sup>25</sup> ، واعتقد أنه بناء على هذه الاتفاقية حدث ازدياد هجرات الصناع من وسط أسيا إلى القاهرة.

ومن الدلائل أيضاً على التأثير الإيراني في نقل هذا الأسلوب المعماري في تغطية الجدران تلك البلاطة الخزفية المحفوظة بمتحف الفن الإسلامي والتي تحمل توقيع "عمل غيبي التوريزي" ويتضح من لقبه أن أصله فارسي من مدينة تبريز وهو من أشهر خزافي العصر المملوكي.

كما أننا لا نستطيع أن نغفل أن الهجرات التتارية من أسرى التتار ازدادت إلى مصر بعد هزيمتهم في معركة عين جالوت (658هـ/1260م) وبدأت تزداد

(24) لمقرئزي، السلوك، ج 2، ق 2، ص 320، الخط، ج 2، ص 307؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 9، ص 96، p. 1932، Les Mosques de Caire Paris 1932، Hauteceaur, L., Et Wiet, G., 287

(25) المقرئزي، السلوك، ج 2، ق 2، ص 321 : 323.

الرخام الملون ...<sup>19</sup> وحددت وثيقة الوقف أن الدورقاعة احتوت أرضيتها على خمس بخاريات من الرخام، كما كسيت حوائطها بالرخام فتذكر "... بالدورقاعة المذكورة خمس بخاريات من الرخام داير حيطان الدورقاعة المذكورة من الرخام الملون ...<sup>20</sup>، وتذكر وثيقة الأمير عبد الرحمن كتحدا ضمن منشأته بخط حارة عابدين بالوزير المعلق مسكن يحتوي على: "... قاعة تحوي إيوانا واحدا ودورقاعة وسدلتان وأغاني مفروش أرضها وحيطانها بالرخام الملون وباقي حيطانها بالقاشاني ... " كما احتوى المسكن على مقعد كبير محمول على عمودين من الرخام مطل على الحوش مفروش بالرخام مكمل بالوزرات الرخام ...<sup>21</sup>

### - البلاطات المزججة :

استخدمها المعمار المملوكي والعثماني في تكسية الحوائط<sup>22</sup> ، مما يساهم أيضاً في العزل الحراري وترطيب هواء الفراغ الداخلي، واستخدم هذا الأسلوب الإنشائي على نطاق واسع معمار الناصر محمد فغطى به القبة الخشبية الأصلية التي كانت تتقدم محراب جامعها بالقلعة وهي مكسية حالياً ببلاطات القاشاني الأخضر وفي قمة منڈنة الجامع المجاورة للبواب الغربي وكسا به كذلك القبة التي كانت تُسقف قاعة العرش بالإيوان الكبير بالقصر الأبلق ( 714هـ/1314م) حيث غطيت بقبة خشبية ضخمة غطيت من الخارج ببلاطات القاشاني الأخضر<sup>23</sup>.

واستخدمت البلاطات الخزفية الزرقاء في جدار رواق القبلة بمسجد الأمير أق سنقر(747:748هـ/1346:1347م) بشارع باب الوزير، وذلك ضمن تجديدات إبراهيم أغا مستحفظان فهو الذي قام بعمل أكبر عماره بالمسجد عام 1061هـ/1651م في زمن عبد الرحمن باشا حاكم مصر المحروسة لذلك أطلق عليه اسم الجامع الأزرق نسبة إلى هذه الكسوة من القاشاني الملون باللون

(19) وثيقة وقف الأمير محمد كتحدا ، رقم 615 ، دار الوثائق القومية ، مؤرخة بـ 12 شوال سنة 1204هـ ،

سطر 45: 46 ، نشر محمود عباس حموده ، وثيقة إنشاء ووقف من العصر العثماني سلسلة الوثائق

العربية ، مكتبة نهضة الشرق القاهرة 1984 م ، ص. 31.

(20) وثيقة وقف، الأمير محمد كتحدا ، رقم 615 ، دار الوثائق القومية ، سطر 54 : 55 ، نشر محمود عباس حموده وثيقة إنشاء ووقف من العصر العثماني ، ص 32.

(21) وثيقة عبد الرحمن كتحدا، رقم 944، أوقاف، مؤرخة شعبان سنة 1174هـ ، سطر 201: 205 ، ص 11.

(22) للمزيد عن استعمالات البلاطات الخزفية في عمائر القاهرة راجع ، ربيع حامد خليفة ، البلاطات الخزفية في عمائر القاهرة العثمانية، رسالة ماجستير، كلية الآثار، جامعة القاهرة 1977 م

(23) خالد عزب، أسوار وقلعة صلاح الدين ، مكتبة زهراء الشرق، ط 1، القاهرة 2006 م ، ص 111.

أما القبة الضريحية غطيت أرضها بالرخام الملون الذي حددته وثيقة الوقف فاللون الأحمر أطلقت عليه اللون السماقي، واللون الرمادي أطلقت اللون الزرزوري نسبة إلى طائر الزرزور والغرابي وهو بلون الغراب، والصعيدي وهو الرخام السمعي الذي يأخذ من المنيا وبني سويف، وشكلت الأرضية على هيئة دوائر مختلفة الأقطار، كما كسيت جدران بوزرات عليها بحور كتابية بألقاب السلطان.

كما أستخدم الرخام كمادة لبناء المنابر الإسلامية والزخرفة عليها والتي ظهر عليها زخرفة الطبق النجمي وأقدم المنابر الرخامية المعروفة هو منبر مسجد الخضيرى ويرجع إلي عام 737 هـ أما أقدم المنابر الرخامية القائمة في المساجد بالقاهرة منبر جامع أق سنقر ( الجامع الأزرق) أما الزخارف التي علي تلك المنابر الرخامية هي نفس الزخارف علي تلك المنابر الخشبية القائمة.

#### - استخدامات الرخام في العصر العثماني

حظي الرخام على اهتمام معمار القاهرة في العصر العثماني فاستعمله في كثير من منشأته فكسيت جدران بيت الصلاة وأرضية الصحن بجامع الوالي سليمان باشا الخادم (سارية الجبل) (935هـ/1522م) بالقلعة بالرخام بألوان وأشكال متنوعة، وفي جامع البرديني بشارع الدوادية كسيت جدرانه بوزرة من الرخام الدقيق المتنوع الألوان، كما استخدم في تكسية كثير من واجهات الأسبله ذات الطراز العثماني كما في أسبله محمد علي باشا وسبيل أم عباس وسبيل سليمان السلحدار

ومن أبدع استخداماته في عمائر القاهرة العثمانية في تكسية أرضيات وفساقي ونافورات القاعات المنزلية، فاستخدم كبلاطات صغيرة أو كبيرة في أشكال زخرفية هندسية متناسقة ومتداخلة وبألوان متعددة لتضفي جمالاً أخاذاً على المكان ضمن بيئة شرقية متكاملة ومتناسقة فيما بينها من حيث الطراز والشكل واللون، كما في قاعة محب الدين الطيب (عثمان كتخدا) وقاعة الاحتفالات بمنزل أمنة بنت سالم وقاعات بيت السحيمي والكريدلية.

وتذكر وثيقة وقف الأمير محمد كتخدا بن عبد الله منزله المطل على بركة الأزبكية يحتوي على: "... فسحة صغيرة مرخمة بالرخام الملون بها باب يدخل منه إلى قاعة تحوي إيواناً ودور قاعة مرخمة بالرخام الملون بها فسقية من

أخذت من البيوت والقاعات والأماكن، ومن يومئذ عز الرخام بالديار المصرية لكثرة ما احتاجه هذا الجامع لسعته، كما أن دكة المؤذنين والتي تقع في منتصف الرواق الثاني من رواق القبلة عبارة عن شرفة من الرخام محمولة على ثمانية أعمدة من الرخام.

وفي مدرسة السلطان برسباي بالأشرفية (826:829هـ/1425:1423م) يتوسط جدار القبلة محراب على هيئة حنية يكتنفها عمودان من الرخام ويكسو الحنية أشربة من الرخام بزخارف تشبه الدقماق الذي عرف في المعادن المملوكية، كما كسيت أرضية الإيوان بكسوة رخامية رائعة لا تزال بحالتها الأصلية، وهي تشبه السجاد المملوكي يتكون القسم الأوسط منها مدورة كبيرة ملئت بزخارف نباتية تشبه الموجودة على الخيام، بينما ملئت أركان المدورة بكرنذات من أشربة ضيقة من الرخام متعدد الألوان.

وفي مدرسة جوهر اللالا بميدان القلعة (833هـ:1430م) نجد إيوان القبلة به أطروفية من الرخام ويؤزر جدرانه وزرة رخامية ارتفاعها 1,5م متعددة الألوان، والمحراب غني بزخارفه الرخامية.

ومدرسة جوهر الفنقبائي (844هـ/1440م) الملحقة بالجامع الأزهر يتصدر جدار إيوان القبلة بها محراب مكسي بالرخام متعددة الألوان، أما دورقاعة المدرسة فقد تفنن المعماري تكسية أرضيتها بمختلف أنواع الزخارف الرخامية فعملت على هيئة مداور أو مراتب محاطة بكرنذات ضيقة، ويؤزر جدران الدورقاعة وزرة من الرخام، كما غطيت أرضية حجرة القبة الضريحية بالرخام.

ويتصدر إيوان القبلة بمجمع السلطان اينال بجبانة المماليك (855:860هـ/1451:1456م) محراب كان في أصله مكسياً بالرخام الخردة، كما أن أرضية الإيوان كانت مغشاة بالرخام الخردة من نوع ضرب خيط صغير كانت مغشاة بالرخام الخردة، وجدرانه مؤزرة بأقطاب من الرخام محاطة بكرنذات من الرخام متعدد الألوان، كما أن الإيوان الشمالي الغربي كان مشابهاً لإيوان القبلة في تغطيته وتكسية أرضية بالرخام الخردة.

أما مدرسة السلطان قايتباي أرضيته (877:879هـ/1472:1474م) فمحراب المدرسة كان مغطى بالرخام الخردة الدقيق، أما أرضية الإيوان فهي من الرخام متعدد الألوان مثل الأبيض والأسود وبعض درجات البني كل ذلك في مناطق مربعة ومستطيلة بينها زخارف مثمان ودوائر وإشكال دالية، وهذا الرخام أصيل يعود إلى عصر الإنشاء.

عبارة عن شرفة مستطيلة محمولة على عمد من الرخام الأبيض، أما القبة الضريحية فيتوسط جدارها الجنوبي الشرقي حنية محراب من الرخام والجدران كلها مؤزرة بالرخام.

واستمر استخدام الرخام على نطاق واسع في العصر الجركسي فنجد مثلاً محراب خانقاة ايتمش البجاسي في الغالب كان يكسى بالرخام الخردة.

وتذكر وثيقة وقف خانقاة الظاهر برقوق إيوان القبلة بالمدرسة: "... مرخم بالرخام الملون إلى نهاية ارتفاع المحراب..."، كما تذكر: "... مفروش أرض الأواوين الأربعة والدورقاعة بالرخام الملون بوزرة دائرة حجر ملبس بالذهب مسبلة الجدر بالبياض إلى علو الوزرة"<sup>18</sup>، فيتصدر إيوان القبلة حنية المحراب على هيئة حنية دائرية يكتنفها زوجان من الأعمدة ويتوج الحنية طاقية على هيئة ربع دائرة، ويظهر الثراء الزخرفي بكل جزء في هذا المحراب، فهو مغشي بالرخام الخردة الدقيق.

كما كسيت جدران الإيوان كلها بوزرة رخامية تصل إلى ارتفاع مستوى قامة الإنسان وهي على هيئة مراتب يحيط به إطارات، وترتفع هذه الوزارات في الجدار الجنوبي الشرقي حتى مستوى المحراب، أما الصحن فكسى بالرخام الملون على شكل مسطحات كبيرة، كما أن القبة الضريحية جدرانها السفلية كلها مؤزرة بالرخام متعدد الألوان.

واستخدم في أرضية قبتي خانقاة الناصر فرج بالقرافة، كما استخدم الرخام في تكسية جدران وأرضية مدرسة جمال الدين الأستاذار ( 811هـ / 1408م) فجدار القبلة والمحراب مؤزر بالوزرات الرخامية، أما مدرسة عبد الغني الفخري (821هـ / 1418م) فنجد دكة المبلغ على هيئة شرفة من الرخام محمولة على عمد من الرخام أيضاً، أما الصحن فغشيت أرضيته بالرخام متعدد الألوان.

وفي جامع المؤيد شيخ ( 823:818هـ / 1400:1415م) نجد محراب الجامع غني بزخارفه الرخامية، أما جدران رواق القبلة فكله مؤزر بالرخام الملون، كما يعلو المحراب دائرة كبيرة من الرخام بها مداور صغيرة من الرخام متعددة الألوان أطلقت عليه وثائق الوقف اسم رخام سماقي، وقد ورد في كتاب النجوم الزاهرة ما يفيد ظلم السلطان للرعية بسبب هذا الرخام، حيث قال: ألزم مباشري الدولة بالرخام الجيد لأجل جامع السلطان، فطلب الرخام من كل جهة حتى

(18) وثيقة وقف السلطان برقوق، رقم 151، محفظة 9، محكمة، دار الوثائق القومية، مؤرخة 4 شعبان سنة 788 هـ سطر 13، 16، 18، ص 1.

من المنشآت التي استخدم فيها الرخام على نطاق كبير في تغطية جدرانها وتبليط أرضياتها قبة المنصور قلاوون (683-684هـ/1284-1286م) والتي تم تطويرها بما يتناسب مع مكانة المنشئ وقدرته المالية على الإنفاق وحجم المنشأة، فقد كسى الجدران السفلية بوزارات من الرخام تحصر بينها لوحات من الفسيفساء الرخامية والصدفية تحتوي على زخارف هندسية وكتابات كوفية مربعة<sup>15</sup>، ومن المعروف أن تلك الألواح الرخامية التي تكسو جدران الضريح والمدرسة تعد من أغنى الجدران المكسية بالرخام المزخرفة حيث يكسو الرخام الجدران حتى ارتفاع 4.2 متر بالإضافة إلى ذلك يعلو تلك الوزرة الرخامية شريط من الرخام المزخرف بالزخارف النباتية المورقة والفروع النباتية كما ملئت الزخارف الهندسية تلك الألواح الرخامية.

واستخدام الفنان المرخم الذي رخم محراب القبة عنصر المحاريب المتراسة في صفوف والمحمولة على أعمدة خزفية رشيقة<sup>16</sup>.

كما كسى مرخم خانقاة بيبرس الجاشنكير بالجمالية (706-709هـ/1306-1310م) أرضية القبة الضريحية الملحقة بالخانقاة بطبقة من الرخام الأبيض والأسود مشكلة على هيئة محاريب، وهي مقتبسة من فكرة الحصر ذات المحاريب في العصر الفاطمي، ويؤزر الجدران الداخلية للضريح وزرة من الرخام ارتفاعها 3,56م، كما أن محراب القبة كسيت حنيته بالرخام.

ومن العمائر الأخرى التي ملئت بالزخارف الرخامية مدرسة صرغتمش<sup>757هـ</sup>، وتعد من المدارس الهامة التي أمدتنا بالكثير من الألواح الرخامية المليئة بالزخارف النباتية والهندسية المختلفة وهناك أيضاً عمائر أخرى من العصر المملوكي أمدتنا بالكثير من الألواح الرخامية المزخرفة التي لا يحصى عددها<sup>17</sup>.

كما استخدمت الوزرات الرخامية في مدرسة السلطان حسن، فمدخل المدرسة قسمها المعمار إلى مناطق مستطيلة ومربعة كان من المفروض أن تكسى بالرخام المتعدد الألوان إلا أن هذه الأعمال لم تتم، أما محراب المدرسة بإيوان القبلة فيكتنفه عمودان من الرخام المتعدد الألوان بينما زخرفت الطاقية بأشكال دالية، ويجاور المحراب إلى اليمين منبر من الرخام يعد في حد ذاته تحفة فنية رائعة، ويبدو أن كل جدران هذا الإيوان كانت مكسية بوزرات رخامية عالية فقد معظمها ما عدا جهة القبلة، كما أن دكة المبلغ من الرخام

(15) حسني نوبصر، العمارة الإسلامية في مصر "عصر الأيوبيين المماليك" ص 171.

(16) حسني نوبصر، العمارة الإسلامية في مصر "عصر الأيوبيين المماليك" ص 165، ص. 194.

(17) حسن عبدالوهاب، تاريخ المساجد، ص 134، 196.

سطحه، كما أن صقل سطحه يعكس البخار فيصعد إلى أعلى، إلى جانب قيمته الجمالية التي تؤثر في نفس المستحم بالحمامات<sup>7</sup> بالإضافة إلى استخدامه في الفساقى المائية<sup>8</sup> حيث استخدم بعد تفريغه وحفره بأشكال زخرفية في عمل النوافير بها<sup>9</sup>، فيذكر المقرئ خط البندقيين، وقد أدرك فيه كثير من الحوانيت التي كانت مرخمة بأنواع الرخام الملون بقوله "وبها مصانع من ماء تجرى إلى فوارات تقذف الماء على ذلك الرخام"<sup>10</sup>.

كما أن ندرته اضطر معها الراغبين في استخدامه في عمائرهم جلبه من عمائر قديمة وإعادة استخدامه فيما ينشأ من عمائر حديثة، فيذكر المقرئ أن السلطان الظاهر بيبرس عندما أراد بناء جامع كذب بإحضار عمد الرخام من سائر البلاد كما استولى على رخام قلعة مدينة يافا من بلاد الشام بعد هدمها، ونقل الأمير صرغتمش الرخام الذي كان موجوداً في دار علم الدين بن زنبور المعروفة بالسبع قاعات عندما صدره، وقد وضع هذا الرخام بمدرسته بالصليبية<sup>11</sup>، كما أن الرخام المستخدم في مدرسة السلطان برسباي بالأشرفية نقل إليها من قصر بيسري ببين القصرين<sup>12</sup>.

وكان السلطان الغوري من أكثر سلاطين المماليك الذين قاموا بنقل الرخام من الأبنية السابقة واستخدامها في منشأته وإصلاحاته المعمارية المختلفة، واختلفت وسائل حصوله على الرخام بين الاغتصاب والشراء، فيذكر ابن إياس في حوادث شهر المحرم سنة 911هـ/1505م أن الغوري أهتم بإصلاح بناء قاعة الدهشة وفرش أرضيتها بالرخام الملون، ولكن نتج عن ذلك ضرر كبير حسبما ذكر ابن إياس وذلك لأن الغوري أمر بفك رخام قاعات كاتب السر أبو بكر مزهر<sup>13</sup>، كذلك نقل الغوري رخام قاعة الطنبدي واستخدمه في منشأته، وهناك وثيقة شراء للسلطان الغوري لجمع رخام القاعة من كل من الناصري محمد نجل المرحوم السيفي أربك أتابك العساكر بمصر<sup>14</sup>.

#### - استخدامات الوزرات الرخامية في إيوانات القبلة والقباب الضريحية:

(7) محمد عبد الستار عثمان، فقه عمارة الحمامات في العصر العثماني، ص 293.

(8) للمزيد عن الفساقى المائية بمنشآت القاهرة، راجع الفصل السادس.

(9) Briggs, M. S.: Muhammad an Architecture Egypt and Palestine p.185.

(10) المقرئ، الخطط، ج 2، ص 32.

(11) المقرئ، الخطط، ج 2، ص 60، 300؛ آمال العمري، إعادة استعمال الرخام، ص 259.

(12) المقرئ، السلوك، ج 4، ص 416؛ محمد عبد الستار عثمان، نظرية الوظيفة، ص 440.

(13) ابن إياس، بدائع الزهور، ج 4، ص 80.

(14) محمد عبد الستار عثمان، نظرية الوظيفة، ص 440؛ آمال العمري، إعادة استعمال الرخام، ص 263.

تعد البداية الكبرى في استخدام الرخام كمادة لتكسية جدران العمائر ومن ثم استخدامها لتنفيذ تلك الزخارف المحفورة علي الجدران وعلي الفنون التطبيقية الأخرى تشهد بإبداع الفنانين في تنفيذ تلك الزخارف النباتية الهندسية الدقيقة المختلفة،

ومع شيوع استخدام الأحجار أدى إلى إهمال استخدام وسائل الزخرفة الجصية، فتم استخدام الرخام على نطاق واسع، وقد أعاد المتخصصون هذا إلى الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية للماليك، فالإنتاج الفني في مجتمع من المجتمعات ما هو الانعكاس طبيعي لظروف المجتمع، كما كانت للقدرة الكبيرة للسلطين والأمراء دور كبير في تزيين مساجدهم ومنازلهم بالرخام.

كما كانت للحركة التجارية التي شهدتها مصر خلال العصر المملوكي باعتبارها معصم الحركة التجارية بين الشرق والغرب دور كبير بارز في استيراد الرخام واستخدامه في زخرفة منشاتهم والتي تدل على ما كان عليه هؤلاء السلطين والأمراء من نفوذ وثراء.

ورغم ندرة الرخام في مصر إلا أنه انتشرت استعمالاته بألوانه المتعددة في عمارة القاهرة وخاصة في العصر المملوكي والعثماني حتى أن المقريري يشير إلى تنافس عظماء دولة الناصر محمد بن قلاوون والكتاب في المساكن التي أنشئت عند جسر الأفرم حيث بنوا وتأنقوا وتفننوا في بديع الزخرفة وبالغوا في تحسين الرخام<sup>4</sup>، كما ذكر لنا في خطه أن الأمير شمس الدين الشمسي الصالحي أحد مماليك الصالح نجم الدين أيوب لما شيد الدار البيسرية سنة 659هـ/1260م تأنق في عمارتها فكان رخامها حسبما ذكر المقريري أبهج رخام عمل في القاهرة وأحسنه صنعة فكثر تعجب الناس إذ ذاك من عظمها<sup>5</sup>.

كما استخدم على نطاق واسع من الداخل والخارج وبأشكال بديعة في فرش الأرضيات وفي تكسية الحوائط وأسافل الجدران والمنابر ودكك المؤذنين بل استخدام أحيانا في بعض الأواني والأزيار والكلج<sup>6</sup>.

واعتمد عليه بشكل أساسي في تبليط أرضيات الحمامات على اعتبار أنه من مواد البناء التي لها قدرة على مقاومة حرارة هواء الحمام وبخاره لبرودة

(4) المقريري، الخطط، ج 1، ص 346.

(5) المقريري، الخطط، ج 2، ص 69.

(6) آمال العمري، إعادة استعمال الرخام في العصر المملوكي، بحث منشور بمجلة دراسات أثرية إسلامية، المجلد الأول 1978 م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة 1982 م، ص 255؛

بألوان الرخام العجيبة الثمينة البهية المنظر، وأن حماماتها كانت في غاية الحسن في بنائها من كثرة الرخام والزخرفة.

وأشار "المقريزي" في كتابه الخطط إلى تنافس سلاطين وأمراء الممالك في إنشاء الأبنية ذات الزخارف والجدران والأعمدة الرخامية.

وشهد عصر "خماروية" ازدهاراً وتوسعاً كبيراً في استخدام الرخام، حتى صنعت منها تماثيل لأشكال آدمية وحيوانية ازدانت بها قصور الأمراء ومنشأتهم، وكان هناك تماثيل من الرخام على شكل أسد في مقياس النيل في الروضة كان يتخذ كعلامة لوصول منسوب النيل إلى حد معين .

وقد ورثت القاهرة الفاطمية في فترة لاحقة هذه التقاليد الفنية في صناعة الرخام ووصلت إلينا من آثار قصور الفاطميين ألواح من الرخام تحفل برسوم منحوتة نحتاً بارزاً لكائنات حية.

لم تعرف مصر الاستخدام الشائع للرخام إلا مع نهاية العصر الأيوبي التي تعتبر البداية الحقيقية لاستخدام الرخام كمادة فنية أساسية في تغطية الجدران بالعمائر الدينية كما كان يستخدم في الأعتاب والعقود واستخدمت به زخرفة الأبلق في تشكيل العقود والتي استمرت خلال العصر المملوكي

وتذكر المصادر التاريخية أن صلاح الدين الأيوبي كان قد رخم محراب جامع عمرو بن العاص، ورسم عليه اسمه سنة 568هـ ، ورغم أن المحاريب المتبقية من بداية العصر الأيوبي تزخرف عقودها زخارف جصية على شكل تضاليع محارية مثال على ذلك محراب ضريح الخلفاء العباسيين (640هـ/ 1342م).

وعلى العمائر الأيوبية فأقدم التكسيات الموجودة علي العمائر بالرخام في مصر هي في مدرسة الصالح نجم الدين أيوب التي أصبحت مثال لكل العمائر المملوكية التي ظهرت بعد ذلك في تغطية جدرانها بالرخام والزخرفة عليه بكافة أنواع الزخارف المعروفة.

أما محراب ضريح الصالح نجم الدين أيوب (648هـ/ 1250م) فهو إلى جانب أنه كان قد استخدم في زخرفة طاقيته فسيفساء رخامية، فما زال بدنه يحتوي على كسوة رخامية بسيطة عبارة عن أشرطة رأسية من الرخام الملون تعتبر تمهيداً للتطور الذي تم في عصر المماليك البحرية.

### - طرق تكسيته بالحوائط:

استخدم المرخمون في العصر الإسلامي طرقاً صناعية متعددة في استخدام الرخام ومنها "التكسية" بأشرطة من الرخام الأبيض والأسود المتبادلة، وكانت تلتصق على واجهة الجدران بمونة من اللحام السميكة المركب من الجص. كما استعملت طريقة التليبس وكانت تستخدم عادة في الأشكال الهندسية ذات الزخارف متوازية ومتقاطعة الخطوط.

كما استخدم "التعشيق" و"الحز والتنزيل" وهي طرق خاصة بتطعيم الرخام الأبيض بقطع أخرى ملونة، أو بمعجون أحمر وأسود، حيث يقوم المرخم برسم الشكل المطلوب على لوح الرخام، ثم يستعمل الأزميل في الحفر لإزالة طبقة ليست عميقة، ثم ينزل بقية القطعة ذات الشكل المطلوب على وسادة من الجص سريع الشك وتناسب هذه الطريقة ألواح الرخام الصغيرة، في أشكال هندسية، دقيقة تستخدم كالفسيفساء ويطلق عليها الرخام "الخردة".

واتخذت الأشكال الزخرفية في ذلك العصر أسماء خاصة بالصناعة، فأطلق عليها المنطقة المستطيلة اسم "مرتبة" والمنطقة المستديرة اسم "مدورة"، أما طريقة تجميع قطع الرخام الخردة في أشكال هندسية فكان يطلق عليها "رخام ضرب الخيط".

وقد سجلت بعض القطع الرخامية توقيعات صناعها من المرخمين ، مثل على بن عمر الذي نحت التركيبة الرخامية على قبر القاصد سنة 1335م، كذلك سجل "محمد بن أحمد" و"أحمد زغلي الشامي" توقيعهما على جانب باب قصر قوصون سنة 1338م، وسجل كلاً من "محمد بن الفراز" الذي بنى منارتي جامع المؤيد ، و"عبد القادر النقاش"، وهما من تيار النقاشين توقيعهما على رخام المنارتين.

كما أورد المؤرخون أسماء بعض المرخمين الآخرين، أمثال المعلم محمد بن أحمد بن يحيى المرخم، والمعلم يوسف بن إبراهيم المرخم، والمعلم عبد القادر بن محمد المرخم المعروف بالبساطي.

### - استعمال الرخام قبل العصر المملوكي

جاء ذكر الرخام في المصادر التاريخية القديمة في معرض وصفها لمدينة القاهرة فيذكر المؤرخ "بن ظهيرة" في كتابه: "الفضائل الباهرة في محاسن مصر والقاهرة أن جوامع ومدارس وأربطة وبيوت مصر كانت مزخرفة

وكان تصنيف الرخام حسب المصدر أو البلد المستخرج منها ، مثل السومي وهو أسود والصعيدى أو البلدى وهو أبيض.

وقد يكون الاسم أطلق للتمييز بين أنواع الصخور كالسماقي، والصوان، أو أطلق على أساس الوصف العام للرخام مثل المجزع والمشحم والمعرق أو أطلق حسب اللون وهو نوعان الأول يمثل الأبيض، والأزرق والأحمر، والثاني صفات وأسماء نبات كالشمش والياسمين ونوار الفول أو ألوان نسبتها إلى طيور مثل الزرزوري والغرابي .

كذلك يكون الاسم أطلق للدلالة عن جمع أكثر من نوع مثل الصواني الغربي، والصواني القطقايطي، والأحمر الخليلي، والمسني الحجازي، والأخضر المرسيني والأخضر الريحاني

ونظراً لندرة مصادر الرخام وعدم كفاية ما تخرجه المحاجر المحلية من الأنواع والألوان المطلوبة لسد احتياجات الحركة العمرانية الواسعة ، اتجه السلاطين والأمراء إلى استيراد الرخام من الخارج وخاصة من إيطاليا وجزر البحر المتوسط القريبة من السواحل المصرية والشامية ، وكانت في القاهرة- كما يذكر المقرئزي - سوق مخصصة لاستقبال تجار الرخام الوافدين من الخارج ، وكان يطلق عليه (فندق الرخام) وكانت هناك سوق لتجارة القطع الرخامية الصغيرة تسمى "سوق الخردفوشية" كان يتجمع فيه أرباب الصنعة من جميع أنحاء البلاد.

ومن جهة أخرى اتجه السلاطين إلى استخدام الرخام القديم من عمائر أسلافهم، كما فعل السلطان بيبرس عندما أراد بناء مسجده فكتب بإحضار أعمدة من الرخام من سائر البلاد. وكان السلطان "الغوري" أكثر السلاطين الذين قاموا بنقل الرخام من الأبنية السالفة لعصرهم واستخدامها في منشأته وإصلاحاته المعمارية المختلفة.

الملساء الناعمة الأثاث في المنازل ومختلف الأطعمة والشراب من النمل والحشرات الأخرى المختلفة بجانب عزلها عن الرطوبة ، كما أن تكسية الأرضيات والحوائط به سهل عملية كنسه وتنظيفه بعكس النوعيات الأخرى من الأرضيات ، ومن مزاياه أيضاً أنه ببرودته يقاوم حرارة الهواء لكونه مادة خاملة<sup>2</sup>.

كما أن الجمال الطبيعي لألوان الرخام والملمس الناعم الجميل لسطحه والبريق الطبيعي لأسطحه المصقولة والذي يزيد جمال المنشأة لاسيما عندما يسقط عليه الضوء.

كما أن الصلابة الناتجة عن تكوينه الطبيعي إذ أن التبلور الناتج من تأثير الضغط والحرارة أثناء تكون الرخام في الطبيعة ساعد على زيادة حجم حبيباته وتجانسها وقلة مساماتها وزيادة تماسكها مما يترتب عليه أن أصبح الرخام أطول المواد الزخرفية عمراً وهو ما سهل عمليات إعادة استخدام القديم منه.

### - أنواع الرخام وأماكن جلبه:

كان يتم جلب الرخام لعمائر القاهرة من جبل الرخام بالقرب من الجزء الأعلى من وادي مياه في مكان يقع شرق أسنا في ثلثي الطريق بين النيل والبحر الأحمر، وكان يستخرج منه الرخام الأبيض ورخام عديم اللون<sup>3</sup> ، إلى جانب ذلك الرخام الذي كان يتم جلبه واستيراده من الخارج.

تعددت أنواع الرخام في ذلك العصر المملوكي بتعدد أشكاله ومواطنه، وكان لكل نوع اسم خاص به أطلقه عليه أهل الصنعة، أو قد تكون الأسماء مأخوذة من أسماء وصفات للنباتات أو للحيوانات والطيور أو للمواطن التي جلب منها. فكان منه رخام ( زرزوري، وقطاطي ومشمش، ونوار، وزنجي، وغردي، وبندقي وباسميني، وحليبي، وخليلي، وغزالي وحجازي، والمجزع، والمشمح، والسماقي.. وغيرها).

وهناك نوع آخر أطلق عليه اسم "الألبستر" وهو رخام نصف شفاف في بعض الأجزاء ومعتم في البعض الآخر، وذو عروق متموجة مزرکشة يتغير لونها من البياض إلى الزعفراني.

(2) محمد عبد الستار عثمان ، فقه عمارة الحمامات في العصر العثماني ، ص 293.

(3) ألفرد لو كاس ، المواد والصناعات عند قدماء المصريين ، ص 666.

## تطور استخدامات الرخام بعمائر القاهرة

(Recibido: marzo 2010, aceptado: mayo 2010)

د. مصطفى أمين

الأمين العام للمجلس الأعلى للآثار في مصر

### - مقدمة:

يعد الرخام إحدى المواد التي تستخدم في الفنون الإسلامية والعمائر الدينية حيث يستخدم في العديد من المجالات وهو مادة صخرية تتكون من التحول الحراري للحجر الجيري ويتكون من كربونات الكالسيوم المتبلورة وهو من الصخور المتماسكة وألوانه يغلب عليها اللون الأبيض والأحمر والأسود. ومع ازدهار الحضارة الإسلامية وما صاحبها من نهضة عمرانية واسعة تميزت بالاعتناء الفائق بجماليات العمارة وزخرفتها، وازدهرت صناعة الرخام وانتشر استخدامه في عمائر المسلمين الدينية والمدنية.

### - مميزات الرخام:

الرخام<sup>(1)</sup> يعتبر من المواد التي كانت لها دور كبير في تحقيق العزل الحراري للأرضيات وجزء من مواد الإنشاء التي تتميز بالتنوع الكبير في ألوانها بالإضافة إلى فخامته وجماله الفني ونعومة ملمسه المصقول، وكلها مميزات ساعدت على تعدد استعمالاته بطرق شتى وفي مواضع مختلفة، فسطحه المصقول صقلاً جيداً وفر سبل الراحة لمستخدميه فقد حمى بطبيعته

---

(1) للمزيد عن استخدامات الرخام، راجع عطيات إبراهيم السيد سعودي، الرخام في مصر في عصر دولة المماليك البحرية "دراسة أثرية فنية"، رسالة دكتوراه، كلية الآثار، قسم الآثار الإسلامية، جامعة القاهرة 1994 م، وفاء محمد إبراهيم عبد الجواد، الرخام في العصر المملوكي الجركسي بمدينة القاهرة رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة طنطا 2003 م، جمال عبد العاطي عبد السلام، أعمال الرخام في القاهرة في العصر العثماني "دراسة أثرية فنية" رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة طنطا 1992 م.

- 12- زيهـر ( اجناس جولد ) : العقيدة والشرعية في الإسلام ، دار الكتب الحديثة ، مصر 1959.
- 13- صليبيا ( د. جميل ) : اخوان الصفا ، القاهرة.
- 14- صليبيا ( د. جميل ) : الإصطلاحات الفلسفية ( ضمن مجلة المجمع العلمى العربى ، دمشق ، ج4 المجلد الحادى والثلاثون 1956.
- 15- فاخورى ( حنا ) ، الجر ( خليل ) : تاريخ الفلسفة العربية ، ط دار المعارف ، بيروت 1957.
- 16- نصر ( سيد حسين ) : ثلاثة حكماء مسلمون ، ترجمة صلاح الصاوى ، بيروت 1971
- 17- هويدى ( د. يحيى ) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة.

### ثالثاً: المراجع الأجنبية

1. Field (c) : mystics and saints of Islam ,London 1910 .
2. Hofmann (M.W) : Dogma and the impact of Greek thought in Islam, by Majed Fakhry, in Muslim world book review 1997.
3. Nicholson (R.A): Studies in Islamic mysticism, Cambridge 1921.
4. Yves Marquet : La Philosophie de Ikhwan al safa, Alger 1975.
5. Yves Marquet :Immat, resurrection et hierarchie selon les Ikhwan al safa, Revue des études Islamiques tome 30 1960.

## ثبت المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر

1. إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ط1928 ، وخاصة تقديم كل من د. طه حسين ، أحمد زكي باشا ، كذلك ط1957 وطبعة دار صادر بيروت (بدون تاريخ).
2. إخوان الصفا : جامعة الجامعة ، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت . 1981
3. أحمد بن عبد الله : كتاب إخوان الصفا وخلان الوفا ، مطبعة نخبة الأخبار 1306 هـ .
4. الحكيم المجريطي : الرسالة الجامعة ، نشر وتحقيق د. جميل صليبا ، ج1 مطبعة الترقى دمشق 1949؛ ج2 نشر المجمع العلمي العربي بدمشق 1948.

### ثانياً : المراجع العربية

1. ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج2، ط2 بولاق.
2. الداعي ثقة الإمام علم الإسلام : المجالس المستنصرية ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، دار الفكر العربي ، القاهرة.
- 3- الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق ، محمد سيد كيلاني ، ج1 ، دار صعب ، بيروت 1986.
- 4- المؤيد في الدين : ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، تحقيق د. محمد كامل حسين ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1949.
- 5- بالي ( د. مرفت عزت ) : أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته ، مكتبة الأنجلو المصرية 1991.
- 6- بدوي ( د. عبد الرحمن ) : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1947.
- 7- بدوي ( د. عبد الرحمن ) : الأفلاطونية المحدثة عند العرب.
- 8- تامر ( عارف ) : خمس رسائل إسماعيلية ، سوريا ، دار الإنصاف 1956.
- 9- حجاب ( محمد فريد ) : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982.
- 10- حسين ( د. محمد كامل ) : نظرية المثل والممثل ، القاهرة 1948.
- 11- دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، نقله إلى العربية د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، مكتبة النهضة المصرية (بدون تاريخ).

- السلطان رمز لما وعد به سبحانه من عود الحق إلى أهله والزمان إلى أوله إذا دار الفلك الدورة الثانية ، وأن وقت العرض الثاني وبرزت النفس الكلية لفصل القضاء بين النفوس الجزئية<sup>(2)</sup>.
  - الجنة رمزوا لها بدار الكرامة<sup>(3)</sup>.
  - جهنم يقصد بها عالم الكون والفساد<sup>(4)</sup>.
  - الملائكة هم رمز لسكان الهواء والأفلاك وأطباق السموات<sup>(5)</sup>.
  - الولادة الخبيثة رمز للنفوس النجسة، والأرواح الرجسة المتخلفة عن الإجابة في وقت النداء<sup>(6)</sup>.
  - إبليس الروحاني يقصد به النفس الفضية الشهوانية الحائدة عن التقوى المتعلقة على شهوات الدنيا<sup>(7)</sup>.
- هكذا نجحت الرموز في إخفاء مرامي أفكار إخوان الصفا في فلسفتهم في الطبيعة، ولعب العدد دوراً بارزاً في التعبير عن إيمان الإخوان بالوحدانية ، وعقيدتهم في استمرار الفيض وتعاقب أدوار الأئمة وإنتهائها عند الإمام السابع أو المهدي المنتظر ونظرية الفيض عند الإخوان فيها الأثر الفيثاغورثي والأفلاطوني والهرمسي ، فالأثر الأفلوطيني فيها أظهر ، وإن سخرُوا نظريتهم لإثبات معتقدهم الديني ومع ذلك كشفت نظريتهم عن زيغ في عقيدتهم وهذا ما يستغلة البعض للتشهير بالإسلام ، ومع ذلك نجد من يدافع عن الفكر الإسلامي وينظر إليه نظرة صحيحة ويطالبنا بذلك مثل هوفمان في تعليقه على مقال د. ماجد فخري عن :
- " العقيدة وتأثير الفكر اليوناني في الإسلام " فقد ذهب إلى القول بوجود مؤثرات أجنبية عند الفلاسفة المسلمين ويروى أنه كنتيجة منطقية تماماً لهذا التأثير يجب على المرء أن يضع بعض المعتقدات البديلة – وبخاصة عند محمد الرازي ، الفارابي ، إخوان الصفا ، ابن عربي ، والسهورودي ، والملا صدر – خارج وصف الفكر الإسلامي<sup>(8)</sup>.
- وإننا وإن أكثرنا من الإستشهاد بنصوص الإخوان في رسائلهم بعامة والرسالة الجامعة، وجامعة الجامعة بخاصة ، فما ذلك إلا حرصاً على الإلتزام بجملتهم أرائهم ليسهل لنا الوقوف على مراميها البعيدة ورموزها الخفية التي حاول الإخوان فك رموزها بصورة متفرقة في الرسالة الجامعة.

(1) الرسالة الجامعة ج 1 ص 510

(2) الرسالة الجامعة ج 1 ص 435

(3) الرسالة الجامعة ج 1 ص 302

(4) الرسالة الجامعة ج 1 ص 494

(5) الرسالة الجامعة ج 1 ص 341

(6) الرسالة الجامعة ج 1 ص 292

(7) الرسالة الجامعة ج 1 ص 131

(7) Murad Wilfried Hofmann : Dogma and the impact of greek thought in Islam, by Majed Fakhry, in Muslim World book review, 1994 . no 4 vol 14, p.19

□ وفي قولهم بأهمية الموسيقى في العالمين الأرضي والسمائي إشارة إلى أن للعالم صانعاً قد أحكم صنعته، وأتقن حكمته، وأنه محدث مبدع مخترع. كان بعد أن لم يكن وأن له نهاية ينتهي إليها، وأن الصانع مراده في عالمه أن يبلغه إلى درجة الكمال وأن يبقيه على أتم الأحوال وأحسن الأشكال<sup>(1)</sup>.

وإن صرح الإخوان في رسالة الموسيقى بأن غرضهم منها هو تشويق النفوس الناطقة الانسانية الملكية المهيبة بالعلوم الرياضية والجسمانية الطبيعية، والنفسانية العقلية والناموسية الإلهية<sup>(2)</sup>.

- الجسم الكلي رمز للعالم بأسره
- الهيولى رمز الجوهر الذي له طول وعرض وعمق، وهي جسم مطلق
- الأجسام البسيطة رمز للأفلاك والكواكب
- الأنفس البسيطة رمز لقوى النفس الكلية المحركة المدبرة لهذه الأجسام السارية، وهي تسمى عند الحكماء بالملائكة الروحانيين.
- الأجسام المولدة يقصد بها الحيوان والنبات والمعادن<sup>(3)</sup>
- الطبيعة أطلقوا عليها اسم إله العقاب، مكان العذاب، موضع المحنة، ومكان البلية<sup>(4)</sup>

- النطفة رمز للنفس الجزئية واتحادها بالطبيعة الجسمانية<sup>(5)</sup>.
- النار رمز لها بدار البلى والهبوان<sup>(6)</sup>.
- اليد الروحانية رمز للنعمة الشاملة لجميع الخلق<sup>(7)</sup>.
- عذاب النار يقصد به عذاب الشك في الدين والحيرة بعد اليقين<sup>(8)</sup>.
- أصحاب النار هم سكان دار البوار<sup>(9)</sup>.
- الله رمزوا له بالنفس الكلية، وهي لفصل القضاء، وهو قيام الساعة

التي أُنذرها المنذرون والمبشرون، فظهورها وقدمها إنما لتجازي الأنفس الجزئية المحضرة أعمالها<sup>(1)</sup>.

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) الرسالة الجامعة ج 1 ص 186.

(3) جامعة الجامعة ص 20-21.

(4) الرسالة الجامعة ج 1 ص 85.

(5) الرسالة الجامعة ج 1 ص 115.

(6) الرسالة الجامعة ج 1 ص 87.

(7) الرسالة الجامعة ج 1 ص 555.

(8) الرسالة الجامعة ج 1 ص 722.

(9) الرسالة الجامعة ج 1 ص 505.

وأركانه، وأشخاصة والنفوس المتحدة بصورة وأجسامه مقدراً بواجب الحكمة الإلهية، والعناية الربانية في الأشخاص السماوية، والأمور الفلكية<sup>(1)</sup> ويظهر هذا التأثير الفلكي على النفوس في تفاوت مراتبها من الغنى والفقر، والعز والذل وغيرها مما يؤثر على النفوس في عالمها الأرضي ويؤدي إلى اختلاف مكانتها ورتبتها وهذا التباين مقدر في أصل الخلقة. ويقدم الاخوان البرهان على رأيهم بتدبير العالم العلوي للعالم السفلي بقولهم: " فالرتبة والعز بالملك من جهة الشمس، واختصاصها بمواليد الملوك والرؤساء، ومن يصحبهم إلى آخرهم، والمشتري يختص بمواليد الأنبياء، وأصحاب الناموس، والدين ومن يصحبهم إلى آخرهم، وعطارد يختص بمواليد الكتاب وأصحاب الصنائع إلى آخرهم وتشاركها بقيه الكواكب في ذلك"<sup>(2)</sup>.

وبالجملة عالم الأرض عند الإخوان مماثل لعالم السموات الذي هو النموذج الأول والأصل الأفضل للكون، والوصول إلى هذا النموذج المثالي مرهون بتخلص العالم الأرضي من كدر الطبيعة الأرضية، وقبل فيضه وجوده<sup>(3)</sup> وهنا تأثر الإخوان واضح بفكرة افلاطون عن العالم المعقول باعتباره المصدر والأصل للمعرفة الحقيقية، والصور الأبدية، وهو في مقابل العالم الأرضي الذي يعد ظلاً له والمعرفة فيه ظنية وهمية وليس فيه من الحقيقة في شيء. وينتهي إخوان الصفا إلى القول " بأن عالم السموات وفضاء الأفلاك هو منازل الروحانيين ومساكن الملائكة المقربين وأنه عالم الحيوان، وجنات النعيم التي من وصل إليها نال السعادة الكبرى، والمنزلة العظمى، وبلغ سدرة المنتهى"<sup>(4)</sup>.

وكل ما ذكره الإخوان في هذا المقام وغيره إنما هو ظاهر يخفى وراءه باطن، ورموز وإشارات لها دلالتها في فلسفتهم وعقيدتهم سنحاول أن نوضحها بالإستعانة بالرسالة الجامعة وجامعة الجامعة.

□ فإتقان الصنعة إشارة إلى حكمة الصانع لذا يقول الإخوان أن المخلوق إذا تهيأ له أن تكون أفعاله محكمة وصناعة متقنة، وجب أن يسمى بإسم الحكيم وإستحق أن يسمى بالفيلسوف إذا كانت الفلسفة هي التشبيه بالإله بحسب الطاقة الانسانية<sup>(5)</sup>.

(1) الرسالة الجامعة ج 1 ص 411.

(2) الرسالة الجامعة ط 416-417.

(3) المصدر السابق، ص 417.

(4) الرسالة الجامعة ج 1 ص 186.

(5) الرسالة الجامعة ج 1 ص 189.

التأييد، والنفس الكلية صورة صادرة عنه بأمره ونهيه، القابلة منه جوده وفيضه، والأفلاك السبعة جوفه والكواكب السبعة جواهره. والبروج الاثنا عشر حواسه والقوى النفسانية السارية فيه روحه وأنفاسه، وأجناس مواليده، وغرائب ما فى جسمه من فنون أشكالة، وعجائب أوصاله. وعالم الكون والفساد يدها الباسطة والقابضة.

كما أن الشمس والقمر عيناه وذواته الساطعة، ومركز الأرض والطبيعة رجلاه. وأمر الله عز وجل محيط به. وهو سابع فى فلك القدرة، وحجاب المشيئة والله مطلع عليه محيط به احاطة تقدير وتدبير<sup>(1)</sup>

وإمعاناً فى تأكيد الإخوان لوجهة نظرهم فى مطابقة العالمين الاكبر والاصغر بعضهما لبعض يقولون " أن الله عز وجل، جعل فى تركيب الانسان أمثلة وإشارات الى تركيب الأفلاك وأبراجها، والسموات وأطباقها وجعل سريان قوى نفسه فى كل مفصل من جسده، واختلاف اعضائه كسريان قوى نفوس الملانكة فى أطباق السموات، وأقصى الأفلاك، وقوى الاجناس الجن والشرطين، والإنس فى الهواء والأفاق، والأرض من أعلى عليين الى أسفل سافلين، فهو جملة مجموع فيها من كل شئ أمثلة وإشارات الى ان الصورة التامة والصنعة المتقنة القائمة بالحكمة هى صراط ممدود بين الجنة والنار<sup>(2)</sup>

يعلل الإخوان المشابهة بين تركيب الجسد وتركيب الافلاك بالكمية والكيفية بأن الأفلاك تسع طبقات، والإنسان مجموع من تسعة جواهر مماثلة لها<sup>(3)</sup>.

ويصرحون بأن السموات هى الأفلاك، وانما سميت السماء سماء لسموها والفلك لاستدارته<sup>(4)</sup>، والفلك بما فيه طبيعة خامسة<sup>(5)</sup> ويتأثر فيثاغورس يذهب الإخوان الى القول بأن للأفلاك والكواكب والجواهر اللطيفة فى دورانها واحتكاك بعضها ببعض نغمات مطربة عجيبة، وألحاناً لذيذة كنغمات العידان وإصطحاب الأوتار، وهذه الألحان هى نزهة النفوس ولذة الأرواح<sup>(6)</sup>

وللأفلاك أيضاً تأثيرات متفاوتة على النفوس هذا فى رأى الإخوان مردود الى الحكمة والعناية الالهية يقول الإخوان: " ان الله سبحانه ربط العالم السفلى بالعالم العلوى، فكان تدبير العالم الأرضى بجميع ما فيه من أقسامه

(1) جامعة الجامعة ص 16.

(2) الرسالة الجامعة ج 1 ص 1576، وجامعة الجامعة ص 61.

(3) الرسالة الجامعة ج 1 ص 583، والرسائل ج 2 ص 22-23.

(4) الرسائل ج 2 ص 22.

(5) الرسالة الجامعة ج 2 ص 140.

(6) الرسالة الجامعة ج 1 ص 85.

ويقول الإخوان أن النفس إذا بلغت درجة العقل سكنت ويكون جل همها التفكير في ذاتها الروحانية واستعمالها في عبادة بارئها سبحانه، حتى تقوم بما يجب عليها من الشكر له، إذا أوصلها إلى درجة الكمال، فهذا في رأى الإخوان هو معرفة حقيقة الجنة، ومعرفة القيامة بالبرهان في هذا الوجه بغير رمز ولا إشارة<sup>(1)</sup> ولكنه في رأينا تلويح رامن إلى أن أتم السعادات عندهم هو فى زوال دور الستر بظهور دور الكشف وهو ما اشار اليه الاخوان بوصول النفس إلى العقل الكلى واستئناف عملها الروحانى، ومفارقة عمل التكليف والعنف عند مفارقة الجسم<sup>(2)</sup>.

والقيامة الكبرى عند الإخوان هى رمز لعودة النفس الكلية – التى كانت تنبثق منها الأنفس الجزئية – إلى بارئها ومبدعها، وبالتالى رمز لمفارقة كل النفوس الجزئية لأجسادها فى عالم الكون والفساد، وهذا يعنى زوال الوجود بأسره ما عدا الله عز وجل فهو باق دائم<sup>(3)</sup>.

هكذا كانت النفس الكلية عند الإخوان، هى الحركة لكل ما يليها من موجودات ما دام الفيض من الله تعالى على العقل ومن العقل عليها، وهى بدورها منتجة وفعالة وأول فعلها فى الجسم هو الشكل الكرى – أفضل الاشكال – حركته بالحركة الدورية – أفضل الحركات – ورتبت بعضها فى جوف بعض من لدن الفلك المحيط إلى منتهى مركز الأرض ، وهى احدى عشرة كرة، فصار الكل عالماً واحداً، منتظماً نظاماً كلياً واحداً .. وهو الطف الأجسام وأشدها روحانية، وأشدها نوراً لقربه من الهيولى الأولى التى هى جوهر بسيط معقول<sup>(4)</sup> وتبعاً لهذه النظرة الكلية للعالم بقسميه السماوى والأرضى عند الإخوان انتبهوا إلى القول بأن العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير<sup>(5)</sup> مختصر منه مستخرج من جملة، ومؤد عن مادته، وقابل منه إفادته<sup>(6)</sup>.

وقولهم هذا مردود إلى مطابقتهم جواهر الإنسان وبنية جسده لما فى العالم الكبير من الموجودات بأسرها والمواليد كلها فى العالم العلوى والسفلى، يوضح الإخوان هذه الفكرة بقولهم " فالعقل المقبل بالطاعة المشرق بأنوار

(1) الرسالة الجامعة ج 1 ص 78.

(2) الرسائل ج 1 ص 81.

(3) جامعة الجامعة ، ص 20، 21.

(4) الرسائل ج 3 ص 197.

(5) يوضح الإخوان السر فى هذه التسمية بأنه إذا كانت صورة هكل الإنسان مماثلة لصورة العالم الكبير فإنه فيه قوى مختلفة متضادة الأفعال، متباينة الأعمال، فمنها خيرة فاضلة تشبه الملائكة، وشريرة رذيلة تشبه الشياطين، وخفية كامنة تشبه الجن، وروحانيات الكواكب بادية وظاهرة كظهور الموجودات من الحيوان والنبات. انظر الرسالة الجامعة ج 1 ص 565.

(6) جامعة الجامعة ص 17.

وبالجملة كل شيء في الوجود مرده إلى النفس الكلية التي بدورها تقبل الصور والجواهر المبرأة من الهيولى<sup>(1)</sup> من العقل الأول، وهكذا يتعاون كل من العقل والنفس على اظهار أشكال الفلك<sup>(2)</sup> وهما معا يمثلان الكلمة عند الاسماعيلية<sup>(3)</sup>.

وقد لاحظ بعض الباحثين ومنهم ماركيه وجود العديد من النصوص التي تؤكد إنتماء إخوان الصفا للشيعة وانتهى إلى نسبتهم إلى الإسماعيلية<sup>(4)</sup>. وقد أشار الشهرستاني إلى أن الإسماعيلية قد مزجت نظريتها في الإمامة بنظرية الفيض مع حرصهم على تأكيد مماثلة العالم الصغير للعالم الكبير، وأهمية وجود الناطق والإمام، والأساس أو الوصى. يقول ميبنا هذا المعنى " ابدع بالأمر العقل الأول الذي هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه ابدع النفس التالي الذي هو غير تام..ولما استقامت النفس الى كمال العقل احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال، واحتاجت الحركة إلى آله الحركة، فحدثت الافلاك السماوية، وتحركت حركة دورية بتدبير النفس، وحدثت الطبائع البسيطة بعدها، وتحركت حركة استقامة بتدبير النفس أيضاً فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان، وكان نوع الانسان متميزاً عن سائر الموجودات بالإستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار، وكان عالمه في مقابلة العالم كله.

وفي العالم العلوى عقل ونفس كلّى، فوجب أن يكون في هذا العالم عقل شخص هو كل، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق، وهو النبى، ونفس مشخصه، وهو كل أيضاً .. ويسمونه الأساس، وهو الوصى .. [ وفي رأى الاسماعيلية أنه] كلما تحركت الأفلاك والطبائع بتحريك النفس والعقل، كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبى والوصى فى كل زمان دائر على سبعة حتى ينتهى إلى الدور الاخير، ويدخل زمان القيامة.

وعند الإسماعيلية أيضاً "هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس الى حال كما لها، وكمال بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به، ووصولها الى مرتبته فعلاً، وذلك هو القيامة الكبرى"<sup>(5)</sup>

(1) تطلق الهيولى على أربعة أنواع : الهيولى الأولى وهي جوهر بسيط معقول روحاني، وهيولى الصناعة، والطبيعة والكل الرسائل ج 2 ص 3.

(2)الرسائل ج 4 ص 232.

(3) د. محمد كامل حسين: نظرية المثل والمثول، ص 8، القاهرة 1948.

(4) Yves Marquet: Imam, op.cit., P.62.

(5) الشهرستاني : الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني ، ج 1 ص 192-194، دار صعب، بيروت 1986.

على كل أنواع الأخلاق بينما كل الناس أشخاص له. والملاحظ أن عقيدة الإنسان الكامل لم تسيطر على الإسماعيلية وحسب، وإنما سيطرت أيضاً على فلاسفة الصوفية حتى دُعيت بالأسطورة المختاره للتصوف<sup>(1)</sup>. وبالجمله فالنفس الكلية أو الإنسان الكامل عند الإخوان هو خليفة الله في أرضه، وهو موجود في كل وقت وزمان مع كل شخص من أشخاص البشر مهيباً لقبول الأخلاق الحميدة "والعلوم والصنائع"<sup>(2)</sup>.

والإخوان وإن اشاروا في رسائلهم إلى أن النفس الكلية أو الإنسان المطلق الذي هو الإمام المعصوم هو خليفة الله في أرضه من آدم الى يوم القيامة الكبرى فالقيامة الكبرى إشارة هي رمز لانتصار الدعوى الإسماعيلية. ولهذا يكررون القول في مواضع كثيرة من رسائلهم - بأن ما يذكرونه عن القيامة والبعث وما شاكلها من الفاظ إنما هي إشارات مرموزة، وأمثلة مضروبة للمريدين لله.. الطالبين دار الآخرة، وهذه المرموزات لا يقف عليها إلا ذوى الأنفس الزكية والأرواح الطاهرة والقلوب الواعية، وهم عند الإخوان - أهل الباطن الذين لا يرضون أن يأخذوا هذه المباحث الدقيقة، تسليماً وتصديقاً بل يريدون براهين عقلية وحجج فلسفية<sup>(3)</sup>.

ومن فكرة النور يدل الإخوان أيضاً على وحدانية الله تعالى، فإبداع البارئ تعالى للعقل الأول من نوره يشبه إنشاء الإثنين من الواحد بالتكرار، والأمر كذلك بالنسبة للنفس، فإنشاء النفس من نور العقل يشبه إنشاء الثلاثة بزيادة الواحد على الإثنين، وبالجمله فالواحد إن تركب منه العدد فإنه لا يتغير، ولا يحدث له تجزئة<sup>(4)</sup>. ويؤول الإخوان قوله تعالى "ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة" بأن هذه النفس هي النفس الكلية، وفيض النفس الكلية في رأى الإخوان موجود بشكل دائم وإن لم تستطع الأنفس الجزئية تلقيه دفعة واحدة ولهذا يجب التدرج في القبول لأن الأجسام عوائق<sup>(5)</sup>.

(1) Field(c): mystics and saints of Islam, London, 1910, P.173-185.

- Nicholson (R.A.): studies in Islamic Mysticism, cambridge, 1921, P.92-150.

(2) الرسائل ج 1 ص 306.

(3) انظر الرسائل ج 3 ص 288، 291-292.

(4) الرسائل ج 1 ص 27.

(5) الرسائل ج 2 ص 6.

- فالنور رمز للعقل الكلى وهو أول مبدعات الله عز وجل، والخلق الأكمل، وهو فعل الله الذى فعله بذاته وأوجده بكلمته وقدرته الذى قدر فيه وجوده الذى جاد به (1).
- المشكاة رمز للنفس الكلية المنبعثة منه المضيئة بنور العقل كما تضىء المشكاة بنور المصباح (2) المشرق بنور الله.
- الزجاجة ترمز عند الإخوان للهيولى الأولى الشفافة المضيئة بما يسرى فيها من فيض النفس عليها كفيض العقل على النفس؛ وهى إحدى مراتب الفيض التى تلى النفس الكلية، وهى لا تدرك بالحس، وهى أساس كل الكائنات، وعلى أساس هذه الفكرة قالوا أن العالم وحدة فى الحقيقة (3).

ويستمر الإخوان فى تأويلهم للزجاجة " بأنها الهيولى الأولى وهى فى نظرهم كأنها كوكب درى مجردة من الصورة ، ولكنها تنتجها (4) بتأثير من " النفس الكلية " التى أشير إليها فى الآية الكريمة بالشجرة المباركة الزيتون فهذه النفس، وفقاً لمرأى الإخوان وتأويلهم للآية القرآنية، هى التى تعطى الحياة والحركة لجميع الموجودات كوقود المصابيح والقناديل بالزيت، لا شرقية ولا غربية بل مبدعة بأمر الله تعالى، لا مركبة ولا مؤلفة.

الزيت والإضاءة فى قوله تعالى " يكاد زيتها يضىء " يفسره الاخوان بأن النفس الكلية تكاد للطفها وشرفها أن تكون عقلاً ولو لم يتصل بها العقل، فلما أمدها بخيراته كان نور على نور، كذلك نور العقل من نور النفس (5).

والنفس الكلية عند الاخوان، هى الإنسان الكامل ، وهى كما نعرف رمز للإمام المعصوم عند الاسماعيلية، وهو ( أى الانسان الكامل ) مطبوع على قبول جميع الأخلاق، وإظهار جميع الصنائع والأعمال (6) ورأيهم هذا فيما نرى يدل على أن الإمام المعصوم عندهم هو المصدر الوحيد لتلقى الأخلاق، وهو حائز

(1) احمد بن عبد الله : كتاب إخوان الصفا وخلق الوفا، ج 4 ص 239، مطبعة نخبة الإخبار 1306 هـ .

(2) الرسالة الجامعة ج 2 ص 292-294؛ جامعة الجامعة ص 62-63.

(3) الرسائل ج 2 ص 111.

(4) أى تنتج الصورة المجردة وهى الأشكال والنقوش ، وهى أمور بلا زمان ولا مكان. انظر الرسائل ج 3 ص 119 وما بعدها.

(5) جامعة الجامعة ص 63، الرسالة الجامعة ج 2 292-294.

(6) الرسائل ج 1 ص 306.

وفى المقابل أشار الإخوان للنفس الكلية فى رسائلهم فالظلمة، والعرض، والجسمانى، والظاهر وهى الشوق، والقبض، والسكون، والعدم، والمعلول، والمعاد، وهى الدنيا<sup>(1)</sup>.

ويصرح الإخوان أن العقل والنفس يوازيان الناطق والإمام فى عالم الدين<sup>(2)</sup> وأن نسبة النفس من العقل كنسبة ضوء القمر من نور الشمس، وتأويل ذلك عندهم أن نسبة الأساس من الناطق كنسبة العقل من البارى إذا امتلأ نوره حاكى نور الشمس، وهو ما يؤوله الإخوان أيضاً بأن نوره فاض على الكواكب<sup>(3)</sup> وهذه إشارة ورمز إلى أئمتهم، وأن عالم العقل محيط بعالم النفس، ويرى الإخوان أن من يتبين هذه الإشارة يفز فى الدنيا والآخرة<sup>(4)</sup>.

الله فى رأى الإخوان هوية وحدانية ذو قوة واحدة وأفعال كثيرة وصنائع عديدة لا يعلم أحد من خلقه ما هو، وأين هو، وكيف هو، وهو الفاض منه وجود الموجودات وهو المظهر صور الكائنات فى الهيولى، المبدع جميع الكيفيات بلا زمان ولا مكان، بل قال: كن فكان وهو موجود فى كل شىء من غير المخالطة، ومع كل شىء من غير الممازجة، كوجود الواحد فى كل عدد<sup>(5)</sup> والمعلومات فى علم الله تعالى مثل كون العدد فى الواحد، وعلمه تعالى من ذاته كما أن العدد من ذات الواحد<sup>(6)</sup>.

والإخوان إن أكثروا من الإستشهاد بآيات القرآن الكريم فى رسائلهم وخاصة المتعلقة منها بالإلهيات ونظرية المعرفة والوجود كنظرية الفيض وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى، نراهم يلجأون إلى تأويل القرآن بما يتفق مع نظرياتهم وهو ما نراه فى قوله تعالى: "مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضى ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدى الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس"<sup>(7)</sup>.

وفى تفسير الإخوان لهذه الآية الكريمة يلجأون إلى التأويل مستخدمين الرموز الآتية:

(1) المرجع السابق، ص 11 - 13.

(2) جامعة الجامعة، ص 67.

(3) جامعة الجامعة ص 59 - 60.

(4) الرسالة الجامعة ج 1 ص 336.

(5) الرسائل ج 4 ص 50 - 51.

(6) الرسائل ج 3 ص 328 - 329.

(7) سورة النور، آية 35.

الكلية<sup>(1)</sup> والهيولى الأولى ثم تفيض الطبيعة<sup>(2)</sup>. هنا يقف أثر العقل الكلى (الفعال) ثم تتوالى الفيوضات - وإن كانت ناقصة لا تليق باهتمام العقل الكلى - فيفيض الجسم فالفلك ومن بعده العناصر الأربعة وأخيراً تأتي المولدات وهى الحيوان وأعلى درجاته الإنسان ثم النبات<sup>(3)</sup> فالمعادن. هذا هو الوصف الظاهرى لنظرية الفيض عند الاخوان وفى محاولتنا للوقوف على المغزى الباطنى لها نود أن نشير أولاً الى أنهم ربطوا نظريتهم فى العدد بنظريتهم فى الفيض وهو ما يتضح من قولهم ان الله عز وجل متقدم الوجود على الكل كتقدم الواحد على جميع العدد، والعالم وأن قسمة الاخوان قسمين: عالم جسمانى وعالم روحانى فالروحانى متقدم على الجسمانى، وعالم الأرواح متقدم الوجود على عالم الافلاك والافلاك متقدمه الوجود على الاركان وهى بدورها متقدمة الوجود على مولداتها. ويرمز الاخوان لكل فيض بعد دمعين، فالأول كالأثنين، والنفس كالثلاثة والهيولى الأولى كالأربعة، والطبيعة كالخمسة، والجسم كالستة، والفلك كالسبعة، والأركان كالثمانية، والمتولدات كالتسعة<sup>(4)</sup>.

ويأتى الرمز فى ثنايا حديث الإخوان عن نظامهم الفيضى:- مركزاً على العقل والنفس فى رأى الاخوان:-

- العقل الأول رمز للزمان ، لأنه زمان الأزمنة، وعنه صدرت الحركة أصل الزمان .
- النفس رمز للمكان، فهى المكان الذى يلقى اليها منه العقل من فوائده<sup>(5)</sup> .
- اللوح والقلم رمز للعقل والنفس، لقول الإخوان " ان ما كتبه القلم لاح فى اللوح المحفوظ<sup>(6)</sup>"

ونجد هذه التسمية عند ابن عربى<sup>(7)</sup>، وأبى يعقوب السجستانى<sup>(8)</sup> .

يمكن أن نجمل مرموزات العقل عند الاخوان فنقول أن العقل عندهم هو :

النور، والجوهر، والروحانى، والباطن، وهو المحبة والبسط، والحركة، والوجود، والعلة والمبدأ، وهو الآخرة والحياة لأنه دار الحياة ومقر الرحمن

(1) هو جملة الوجود المادى .

(2) هى التى تبث الحياة فى الأجسام المادية بما تمده اياها من مرارة ورطوبة ومقومات النمو.

(3) يذهب الاخوان الى القول بأن أول مرتبة النبات متصل بأخر مرتبة المعادن، وأخر مرتبة المعادن متصل بأول مرتبة الحيوان، وأخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الملائكة، وهذا فى رأيهم " علم غامض، وسر دقيق، ظاهرة روض أنيق، وباطنه بحر عميق، لا يقف على سره، والإحاطة بخبرة الا العلماء الراسخون فى العلم على أسرار الخليفة بما راضوا به نفوسهم الزكية من العلوم الفلسفية والا لهية بمعاونة الاشخاص الفاضلة، المتلقية للتأييدات الفعلية بواسطة النفس القدسية" .

انظر الرسالة الجامعة ج 1 ص 335 وكلها رموز وإشارات الى استمرار الفيض وشموله كل الموجودات.

(4) جامعة الجامعة، ص 59.

(5) جامعة الجامعة، ص 12.

(6) جامعة الجامعة ص 11.

(7) انظر الفتوحات المكية ج 2 ص 427 ط2 بولاق .

(8) عارف تامر: خمس رسائل اسماعيلية، انظر رسالة تحفة المستجبين، ص 149، سوريا، دار الانصاف 1956.

وفلسفة الفلاسفة الطبيعيين القائلين بالعناصر الأربعة، وفلسفة أرسطو في الهيولي والصورة. وقد حاول الإخوان التوفيق بين ما وقفوا عليه من هذا التراث الفلسفي لإخراج نظريتهم الفيضية على النحو الذي يسمح لهم بإيضاح النظام التدريجي الهرمي للعالم ومنه نتعرف على نظريتهم في النبوة والامامة، فالنبوة في زمانها هي قمة الإنسانية والإمامة تأتي من بعدها<sup>(2)</sup>. وبالجملية بنى إخوان الصفا فلسفتهم الدينية على نظرية الفيض الأفلوطينية.

وقد عرض إخوان الصفا نظريتهم في الفيض في الجزء الأول<sup>(3)</sup> والثالث<sup>(4)</sup> والرابع<sup>(5)</sup> من رسائلهم، وفي الرسالة الجامعة بجزءيها وخلاصتها أن الكون نتيجة فعلين هما: الفيض والعطف؛ فالله يفيض على العقل، والعقل على النفس، ثم يأتي عطف هذه النفس على الجسم المعلق وعنه تفيض النفوس الجزئية هكذا وجد الكون عند الإخوان، وهو ما يذكرنا بنظرية الفيض الأفلوطينية التي نرجح تأثر الإخوان بها؛ وهم وإن صرحوا بنسبتها لفيثاغورس فالأثر الأفلوطيني واضح في نظريتهم<sup>(6)</sup> يقول الإخوان: "فالباري سبحانه على العقل، والعقل على النفس، والنفس على الهيولي، والهيولي فيها تركيب الصور المجردة والطبيعة قوة منفعة عن النفس"<sup>(7)</sup>.

يجري الفيض عند الإخوان في الضرورة لأن الله جواد فياض فيستمر فيضه وعطائه على العالم الروحاني وقولهم هذا ينفي القدرة والإرادة الإلهية التي يقول بها الاسلام خاصة وإن العالم في رأيهم صدر عن الله كما يصدر الضوء عن الشمس وأول فيوضاته تعالى هو العقل الفعال، وهو الواحد المقابل لله، وقد أودع الله في هذا العقل جميع صور الموجودات حتى تفيض تلك الموجودات من العقل الفعال<sup>(8)</sup>، فتفيض منه النفس الكلية<sup>(9)</sup> وفيها يفيض الجسم

(1) تقوم نظرية الفيض الأفلوطينية على فكرتين هما: التأمل والكمال، فتأمل كل موجود لذاته ومبذبه يؤدي إلى فيضان موجود قال أقل منه في الدرجة والرتبة والقيمة والشرف والكمال فالواحد هو أكمل الموجودات والمنبع الأصل ماضيه عنه العقل nous الذي يتأمله هو الآخر لذاته ومصدره تفيض عنه النفس الكلية، وهذه هي موجودات العالم الروحي. تلبيها موجودات العالم السفلي والتي تصدر بتأمل النفس الكلية - فجزءها الأسفل - لمصدرها ولذاتها، فتصدر الطبيعة physis، ونظراً لضعف تأملها فيصدر عنها المادة والشرف، وهي ليست شراً مطلقاً، بل منها خير، لأنها نفحة من نفحات الباري، وهي آخر سلسلة الموجودات الصادرة عنه. هذا الجمل نظرية افلوطين وتفصيل في كتابنا افلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الانجلو المصرية 1991.

(2) انظر الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، ص 191.

(3) انظر ص 199.

(4) انظر ص 181-184، 196، 285، 351-352.

(5) انظر ص 200-212.

(6) yves marquet " la philsephe de Ikhwan al Safa, of. Cit, p.22. 25,53,275,375(6)

(7) الرسالة الجامعة ج 2 ص 295، 293-294، من ص 138-141، والجزء الأول ص 28، 273، 270-271.

(8) يعمل الإخوان ذلك بأن الله لا يمكن أن يبشر إبداع الموجودات المادية التي تتصل بالمادة وتعتمد عليها.

(9) تتحكم النفس الكلية في العالم بالتشكيل والتحريك والتصوير.

هكذا طوع الإخوان العلوم الرياضية لتأويل فلسفتهم الإعتقادية والتأكيد أن الأنمة هم أفضل البشر بعد الأنبياء وأن سابعهم هو المنتظر آخر الزمان مستخدمين الرمز في التعبير وسيلة لإخفاء حقيقة ما يرمون إليه . ولما كان حديثنا في هذا المبحث يشمل نظرية الفيض عند الإخوان ، فسنحاول الآن بيان أهمية الرمز في الفيض صلتها بالأعداد عندهم .

### ■ الرمز والفيض عند الإخوان :-

لا تقتصر أهمية الأعداد وقيمتها الرمزية عند الإخوان عند حدود علومهم الرياضية وحسب وإنما يمتد أهميتها إلى نظريتهم في الفيض فعلم العدد في رأيهم هو أول فيض العقل على النفس <sup>(1)</sup> .

بل وهناك تماثل بين الأعداد وبين مخلوقات الكون لقولهم : "ما من عدد من الأعداد إلا وقد خلق البارئ جل ثناؤه جنبا من الموجودات ، طبقا لذلك العدد قل أو أكثر <sup>(2)</sup> .

والإخوان وإن صرحوا في رسائلهم بتأثرهم بفيتاغورس في علم العدد، وبخاصة في قوله بأن هذا العلم مركز في النفس بالقوة <sup>(3)</sup> ، فإنهم ينسبون إليه أيضاً نظرية الفيض <sup>(4)</sup> لأنه يعتمد في فلسفته في الوجود على علم الأعداد وخواصها وكيفية نشوئها وترتيبها <sup>(5)</sup> . يقول الإخوان في الرسالة الثانية من الجامعة في المبادئ العقلية "وهي مطابقة لقول الحكماء الفيثاغوريين في الأخبار عن كون الموجودات عن البارئ سبحانه ككون الأعداد عن الواحد، وأسباب الكائنات الكليات والجزئيات عن البارئ عز وجل وترتيبها في الوجود، وكترتيب العدد الصحيح عن الواحد الذي قبل الإثنين" <sup>(6)</sup> .

الملاحظ أن نظرية الفيض عند إخوان الصفا كانت مزيجاً من الآراء الأفلاطونية والأفلوطينية <sup>(1)</sup> ممزوجة بفلسفة فيتاغورس في الأعداد والموسيقى

(1) الرسالة الجامعة ج1 ص27

(2) الرسائل ج3 ص20

(3) الرسائل ج1 ص75

(4) عرفت هذه النظرية بهذا الاسم عن افلوطين (205-270م) وكان أول معرفة العرب بها عن طريق الترجمة العربية لكتاب أبرقلس "وهو كتاب الإيضاح في الخير المحصن" المنسوب خطأ لأرسطو، انظر د. عبد الرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب؛ د. يحيى هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص 205؛

(5) الرسائل ج3 ص 125، 200.

(6) الرسالة الجامعة ج2 ص 23.

هذه طريقة الشيعة في ذكر أعداد الكلمات والآيات فكل شيء مردود إلى العددين سبعة وأثنى عشر، حتى التسمية مركبة منها والصلاة كذلك، فالتلهيل مركب من أربع كلمات في إحدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهادة الثانية، وسبع قطع في الأولى. وست في الثانية، وأثنى عشر حرفاً في الأولى، وأثنى حرفاً في الثانية<sup>(1)</sup>.

وعلم العدد في نظر الإخوان هو علم إلهي، وهو قوام لكل فلسفة<sup>(2)</sup> والواحد من الأعداد هو أصل كل الأعداد، وعنه تصدر بالتكرار؛ فالواحد هو أصل الوجود كما يقول الفيثاغوريون<sup>(3)</sup> وعن طريق العدد الواحد وأخص خصائصه وهي الوحدة- استطاع الإخوان البرهنة على وجود الله يقول الإخوان " علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفي التعطيل والتشبيه.

ويرد الإخوان على من أنكر الوجدانية وقال بالثنويه، وذلك أن العدد متى بطل منه الواحد فسد نطاقه وتعطلت أقسامه، كذلك من أنكر الواحد الحق فلا ثبات له في حال من الأحوال، ولا عمل من الأعمال<sup>(4)</sup>.

والعدد عند الإخوان نوعان: صحيح وكسور. الصحيح يكون بالتزايد أما الكسور فيالتجزؤ<sup>(5)</sup>.

وامتد اهتمام الإخوان بالأعداد والرياضيات إلى الهندسة فلم يقتصر إهتمامهم بها على أحكام النقاط والخطوط والسطوح والأشكال وإنما امتد هذا الإهتمام إلى غاية أبعد فهي في نظرهم رياضة العقل لفهم الفلسفة عموماً والالهيات على وجه الخصوص. والنظر في الهندسة بنوعيتها الحسية والعقلية يعين على الخدمة في الصناعات العملية<sup>(6)</sup> والعلمية يقول الإخوان :- " علم الهندسة هو ميزان تعرف به الأبعاد وأقطار السموات والأرض ومساحتها، وأبعاد كواكبها، وكل موجود من الأجسام فيها وعليها ذوات الطول والعرض والعمق في الجهات ( وبهذا العلم تستخرج المجهولات ) وفيه حكمة بالغة

وهو صناعة متقنة لا غنى لأحد عنها، والحاجة الداعية إليها، والأمم كلها تستعملها في أعمال الحرب والعمارة<sup>(7)</sup>.

( 1 ) الشهر ستاتي: المال والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني آخر 194- 195 دار صعب، بيروت 1986 .

( 2 ) د. جميل صليبا : أخوان الصفاء، ص 458، دي بور : تاريخ الفلسفة في ص 116-117، محمود فريد حجاب : الفلسفة السياسية

عند إخوان الصفاء ص198 .

( 3 ) رسائل ج1، ص27-28، ص29 عمر الدسوقي : إخوان الصفاء ص131-132 .

( 4 ) الرسائل ج1، ص20 .

( 5 ) الرسائل ج1 ص60-61-68 .

( 6 ) يعني الإخوان بالصناعات العملية عمل الآلات والأدوات والتجارة والبناء .

( 7 ) الرسالة الجامعة ج1 ص180 .

السبعة بعد الدورة الأولى إلى أن تأتي دورة السابع ( وهو رمز للمهدى المنتظر ) فتكون دورته هي آخر دورات حركات الأنبياء والرسل <sup>(1)</sup>.

□ الرمز واضح هنا في المماثلة بين موجودات العالم العلوى وموجودات العالم السفلى ، فالكوكب السبعة السيارة هي رمز للأئمة السبعة الهداة المهديين الذين يضيئون العالم بأسره <sup>(2)</sup> وهذه وغيرها إشارات ورموز تؤكد حرصهم على تأصيل الدعوة العلوية في نفوس إتباعهم وتعميق الإعتقاد بظهور المهدى المنتظر في آخر الزمان.

والإسماعيلية من الشيعة ركزوا على العددين سبعة <sup>(3)</sup>، واثنى عشر بقولهم بسبعة أئمة لكل إمام منهم اثنا عشر حوارياً يقول الإخوان " وكذلك الرئيس السابع الآتى في آخر الزمان سيد إخوان الصفا ، هو المحيط بعلم من تقدمه من الرؤساء الستة صلوات الله عليهم وبظهوره يكون ظهور العادات كلها وهو تمام العالم وعود الخلق إلى أوله ورجوع الحق إلى أهله " <sup>(4)</sup>.

وقد امتد إهتمام الإسماعيلية بالأعداد بعامة ، والعدين سبعة وأثنا عشر خاصة إلى حد أن قالوا ما من فريضة وسنة وحكم من الأحكام الشرعية - كالبيع والنكاح والطلاق والقصاص والديه - إلا وله وزن من العالم : عدداً في مقابله عدد. وحكما في مطابقة حكم ، فالشرائع عوالم روحانية أمرية ، والعالم شرائع جسمانية خلقية ، وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزن التركيبات في الصور والأجسام .

ويرون كذلك أن نسبة الحروف المفردة إلى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام ..وانتهوا إلى القول بأن لكل حرف وزن في العالم ، وطبيعة يخصصها ، وتأثير من حيث تلك الخاصية في النفوس وكما تتغذى الأبدان من الطبائع الخلقية ، تتغذى النفوس من العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية ، وأن الله قدر أن يكون غذاء كل موجود مما خلق منه ، وقد أكد الاخوان هذا المعنى في رسائلهم فقالوا " أن العلم غذاء للنفس وحياة لها كما أن الطعام وجميع المتناولات غذاء وشراب للجسد وحياة له " <sup>(5)</sup>.

( 1 ) الرسائل ج 2 ص 40-42 .

( 2 ) الرسائل ج 2 ص 43 .

( 3 ) الأئمة السبعة عند الأخوان : آدم ، نوح ، إبراهيم ، موسى ، وعيسى ، ومحمد والزئيس السابع هو المهدى المنتظر الذى يسميه الإخوان بالبرقلىط الأعظم ويشبهونه بالشمس لأنه مثلها يبعث في العالم روح الحياة .

الرسالة الجامعة ج 2 ص 365 .

( 4 ) الرسائل الجامعة ج 2 ص 360-367 .

( 5 ) الرسائل ج 2 ص 19 .

- فهو رمز إلى الفضلاء الخمس من أهل بيت النبوة ، وهم كما نعلم ، الرسول (ص) وعلى وفاطمة ، والحسن والحسين رضوان الله عليهم .
- ورمز أيضاً إلى الخمسة الفاضلة من الملائكة الذين أشار النبي إليهم بقوله (ص) : " حدثني جبريل عليه السلام عن ميكايل عن إسرافيل عن اللوح عن القلم " .
- وإذا كان الإخوان قد أشاروا إلى أن من الملائكة سفراء بين الله وبين أنبيائه من بنى آدم <sup>(1)</sup> .
- وهم الفاطميون قد إتخذوا من الحدود العلوية وسطاء إلى الله تعالى <sup>(2)</sup> فالأظهر فيما أرى أن أقوالهم هذه إنما هي إشارات ورموز إلى وسطانهم من وصى وإمام وحجة خاصة وأن المؤيد في الدين <sup>(3)</sup> يستشهد بحديث " أنا شجرة وفاطمة حملها وعلى لقاحها والحسن والحسين ثمرها ومحبونا أهل البيت ورقها " ويؤول معنى الشجرة في قصة آدم بأنها مثل على الناطق ، والناطق في العالم الأرضي كالمبدع في العالم السماوي <sup>(4)</sup> .
- أما العدد سبعة ، فهو عند الإخوان أول عدد كامل <sup>(5)</sup> للعالم الأرضي و السماوي ، ففي العالم الأرضي حركات الأشخاص التي تحت فلك القمر سبعة ، والقوى الفعالة في الجسد سبعة قوى ، ومراتب النفوس سبعة ، وخصال الحكيم سبعة خصال ، وفي العالم السماوي الكواكب السيارة سبعة وحركات الفلك سبعة <sup>(6)</sup> .
- والعدد سبعة رمز أيضاً إلى الإمام السابع أو المهدي المنتظر فظهوره في رأيهم هو آخر الحركات ونهاية المتحركات وقد أشار الإخوان إلى هذا المعنى بطريقة رمزية خفية في الجزء الثاني من رسائلهم في مثال ضربه حكام الهند لدوران الكواكب حول الأرض ذاكرين أن ملكاً من الملوك من مدينة دورها ستون فرسخاً أرسل سبعة نفر يدورن حولها بسير مختلف... وانتهى الإخوان إلى أن جعلوا كل نفر من السبعة يدور دوره مع مضاعفة

(1) الرسائل ج 3 ص 208 .

(2) الرسائل ج 3 ص 181 - 182 .

(3) المؤيد في الدين : ديوان المؤيد في الدين راعي الدعاة ، تحقيق د . محمد كامل حسين ص 113 ، دار الفكر العربي القاهرة 1949 .

(4) انظر المؤيد في الدين راعي الدعاة : المجالس المؤيدة ص 122 وما بعدها القاهرة ( بدون )

(5) الرسائل ج 1 ص 58 .

(6) الرسائل ج 1 ص 140-141 ، ص 311 وما بعدها ، ج 2 ص 144 ، 391 ، ج 3 ص 384 .

ومن المعروف أن الإسماعيلية والشيعية الباطنية يعولون على الأعداد<sup>(1)</sup> التعويل كله فيعمدون إليها، وإلى حساب الجمل في تفسير الموجودات، بل ويرجعون كل شيء إلى العدد، وبه يفسرون كل شيء ويحاولون اكتشاف مخبآت المستقبل<sup>(2)</sup>.

كان لعلم العدد أهمية خاصة عند الإخوان فهو جذر العلوم، وعنصر الحكمة، ومبدأ المعارف، واسطقس المعاني، والأكسير الأول، والكيمياء الأكبر<sup>(3)</sup> هذا ما أشار إليه الإخوان في الجزء الأول من رسائلهم وفي الرسالة الأولى من الرسالة الجامعة. يرجع الإخوان سبب تقديمهم رسالة العدد في رسائلهم الرياضية على غيرها من الرسائل إلى ما للعدد من فضل كبير في فهمهم للكون، هذا فضلاً عما قاله الحكماء الفيثاغوريون من أنه "مطابق لصور الموجودات"، وأنه أول ما أيدت به النفس من المعلومات، وأنه الطريق إلى التوحيد<sup>(4)</sup> والإخوان لم يتحيزوا لعدد من الأعداد وإنما تحدثوا عنها مثل الفيثاغورين، فلكل عدد فضيلة ليست لغيره وإن كان للعددين خمسة وسبعة أهمية خاصة فيما يتعلق بمسألة الإمامة والمدينة الفاضلة<sup>(5)</sup>.

**فالعدد خمسة كما يقول الإخوان**، وإن أشار إلى الموجودات الخمسات<sup>(6)</sup> في الكون كالكوكب الخمسة والأجسام الطبيعية الخمسة، والخمسة الأجناس من الحيوان، والحواس الخمس في الإنسان، والخمسة الأجزاء الموجودة في النبات، والخمسة الأشكال الهندسية، والخمس النسب الفاضلة الموسيقية<sup>(7)</sup>، والخمسة الأيام المشرفة من جملة أيام السنة الفارسية في آخر أيامها، وكذلك الخمسة أولو العزم من الرسل.

أعود فأقول إن الإخوان وإن نظروا إلى العدد خمسة على هذا النحو.

(1) لعب العدد دوراً بارزاً في تفسير بعض العقائد عند شعوب الأمم القديمة. فالفيثاغوريون، كما يقول الإخوان، جعلوا علم الحساب والعدد هو المدخل لجميع العلوم، الرسائل ج 4 ص 395 واتخذوا من كل عدد أصلاً من أصول دراساتهم، وإن اهتموا بالعدد سبعة؛ واهتم الثنوية وهم = مجوس الفرس بالعدد اثنين، واهتم قدماء المصريين بالعدد ثلاثة وإن عرفوا التوحيد على يد اخناتون، أما الطبيعيين فكانت عنايتهم بالعدد أربعة، وقالوا بالطبائع الأربعة - الماء والنار والهواء والتراب - واهتم به كذلك إخوان الصفا مع العدد سبعة، وهو ما سنوضحه في حديثنا فيما بعد، كما كان للعدد سبعة أهمية اعتقادية عند العبرانيين، واهتم الموسيقيون بالأمور الثمانية، وولع أهل الهند بالعدد تسعة. انظر رأي الإخوان في الملل والأقوام الذين اهتموا بأعداد معينة دون غيرها، الرسائل ج 3 ص 108، 1992، 205-206، وانظر الداعي ثقة الإمام علم الإسلام: المجالس المستنصرية، تحقيق د. محمد كامل حسين، ص 17-18، دار الفكر العربي، القاهرة؛ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، ص 197-198.

(2) حنا فاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 239.

(3) الرسائل ج 1 ص 1، الرسالة الجامعة ج 1 ص 9.

(4) الرسالة الجامعة ج 1 ص 173، ج 3 ص 200.

(5) الرسائل ج 3 ص 208، 380 - 383، ج 2 ص 42.

(6) من خاصية الخمس من العدد لأنها عدد كرري، ويقال أنها عدد دوائر، وأنها تحفظ نفسها وما يتولد منها. انظر الرسائل ج 3 ص 380.

(7) هي كما يقول الإخوان: المثل والجزء، والمثل والأجزاء، والضعف، والضعف والجزء، والضعف والأجزاء. الرسائل ج 3 ص 207.

## دور الرمز عند إخوان الصفا في نظرية العدد والفيض

استكمالاً لحديثنا عن الرمز عند الإخوان نتحدث الآن عن دوره في نظريتهم للعدد والفيض فنقول بادىء ذي بدء إن علم العدد في رأى الإخوان، هو مبدأ المعارف، وأول العلوم، وبه تسهل طرق التعاليم على المتعلمين، ولتأثرهم بالحكماء الفيثاغوريين يستشهدون بقولهم إن صورة الأشياء مطابقة لصورة العدد وإن الأشياء كلها تركبت بحسب طبيعة العدد<sup>(1)</sup>. العلاقة جد وثيقة بين الرمز وفلسفة العدد عند إخوان الصفا والأمر هنا مردود إلى استخدام الإخوان للرمز في التأويل<sup>(2)</sup>، وهو يعنى الوصول من الظاهر إلى الباطن، وكان ذو الأغراض السياسية من الشيعة الباطنية - ومنهم الإخوان - وبعض الفلاسفة والمتصوفين<sup>(3)</sup> يذهبون إلى القول بأن الحكيم " هو الذى يعلم علم الجفر<sup>(4)</sup> وحساب الحروف، لأنه هو الذى لديه المعانى الباطنية القائمة على الرمز العددي<sup>(5)</sup> للحروف والكلمات، ولهذا اعتبروا على ابن أبى طالب الممثل الأعلى للباطنية في الإسلام<sup>(6)</sup> وفي نص لا يخلو من رمز خفى لدعوتهم يقول الإخوان: " الحكيم من عمل للدارين، واستعبد الطائفتين، وقدر له اجتماع الحاليين فعند ذلك يستحق اسم الحكمة " (وتجتمع له السعادة في الدنيا والآخرة، فيكون العالم طوع يديه وتكون له القدرة عليه، يتصرف فيه بأمر ربه كيف يشاء) ويختتم الإخوان حديثهم قائلين إن من وفق إلى هذا السر الدقيق، والعلم العميق، فقد وفق لمعالى الأمور<sup>(7)</sup>.

(1) الرسالة الجامعة ج 1 ، ص 29.

(2) د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، (انظر بحثه عن فلسفة التأويل عند الإخوان ص 211-231)، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982.

(3) منهم جابر بن حيان، ابن سينا، محيي الدين بن عربي، اليمروردي، ابن سبعين.

(4) علم الجفر أو علم الأعداد والحروف هي العلوم الباطنية عند الفرق الباطنية، وقد أطلعت كلمة الجفر على الكتب الخفية الغامضة التي تبحث في التنبؤات، ويدعى الشيعة بنسبتها لعلى بن أبى طالب، وأحياناً يزعمون أنها كتابات نبوية رمزية تنبئ عن المستقبل وقد تركها النبي (ص) لعلى وانتقلت بعده من جيل إلى جيل في أعقاب الأئمة الشرعيين. أنظر أنا بزرگ الطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج 5، ص 118-122، النجف 1944؛ جولد تسيير: العقيدة والشرعية في الإسلام، ص 371-372، ط2 دار الكتب الحديثة مصر 1959؛ محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، ص 91-93.

(5) للأعداد والحروف قيمة رمزية في القبالة عند اليهود، وفي علم الجفر في الإسلام، إذا استخدم النظام العددي والأبجدى للمطابقة بين الفلسفة الكونية وحروف لغة التنزيل؛ فحرف أ أو العدد 1 رمز للخالق، وحرف ب أو العدد 2 رمز للعقل الكلي، وحرف ج أو العدد 3 رمز للنفس الكلية، وحرف د أو العدد 4 رمز للطبيعة.. لمزيد من التفصيل. أنظر د. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 152، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1947؛ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، ص 203.

(6) سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمون، ترجمة صلاح الصاوي، ص 45، 105-106، بيروت 1971.

(7) الرسالة الجامعة ج 1 ، ص 203-205.

وقد استطاع الإخوان بمهارة تسخير الرمز لخدمة أهدافهم السياسية والدينية، وزادوا فقالوا إن كل ما في هذا العالم من أشياء زائلة فانية إنما هو رمز لشيء آخر في عالم آخر<sup>(1)</sup>، ومن هنا جاء قولهم بأن الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير.<sup>(2)</sup>

ونظراً لإعتقادهم بأن علم البعث وحقيقة القيامة من أجل العلوم وأعظم المعارف، وهو " سر الله الأعظم لا يطلع عليه أحد من خلقه إلا من ارتضى من أوليائه وأصفياه، وأهل مودته من ذرية آدم، ومن ذرية نوح، وذرية إبراهيم، وإسرائيل، وممن هدى واجتنبى"<sup>(3)</sup>. وهو بالجملة وقف على الراسخين في العلم من أنمتهم، محجوب عن خلفاء بنى العباس - وهم من رمزوا اليهم في رسائلهم ببليس وجنوده من شياطين الجن والانس - قالوا: " نريد أن نلوح من هذا السر طرفاً، ونشير إليه إشاره ما، إذا لا يجوز التصريح به اقتداءً بسنة الله عز وجل " والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم<sup>(4)</sup>، وقال عليه السلام، " اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون" إشارة إلى مثل هؤلاء القوم الذين هم ظالم لنفسه"<sup>(5)</sup>.

والإشارة<sup>(6)</sup> هنا لا تفهم الا إذا عرف الناس تأويلها وأدركوا علاقاتها بالشيء المشار إليه.

والإخوان وإن عرفوا تأويل إشاراتهم، فقد أرادوا إشراك قارئ رسائلهم معهم في فهمها فعمدوا الى الرمز في التعبير، وهو فيما أرى حقق الغاية المرجوة منه في رسائل الإخوان، ومن خلاله ضمنوا استمرار دعوتهم وعدم تعرضهم لأذى الحكام، بل ورأى الإخوان أن باستخدام الرمز والقصص الرمزي يمكنهم اجتذاب العامة واستمالتهم لقراءة رسائلهم التي أرادوا بما بثوه فيها من آراء وأفكار تأليب الناس على الحكم العباسي الجائر وإعلان الثورة على بنى العباس للتمكين لدعوتهم وظهور دولتهم " دولة أهل الخير".

(1) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى ابو ريده، ص 162، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة (بدون تاريخ).

(2) الرسائل ج 3 ص 212 - 229.

(3) الرسائل ج 3 ص 299.

(4) سورة النور آيه 46.

(5) الرسائل ج 3 ص 299.

(6) اذا كانت الإشارة تدل على علاقات مادية فى بعض الأحيان، فإتباعاً فى أحيان أخرى تدل على علاقات مادية ممزوجة بتصوراتنا وعواطفنا، ومن هنا قيل أن علاقة الإشارة بالمشار اليه هى علاقة متصورة لا علاقة وجودية، ولهذا نرى أن من الإشارات ما يستخدم للدلالة على بعض الإعتقادات والمذاهب كإشارة الهلال عند المسلمين، وإشارة الصليب عن النصارى، وإشارات السر عند الماسونيين، وإشارات بروج السماء، وإشارات الجيش، وإشارات البواخر الحربية، والمطارات وغيرها. انظر مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ج 3 ص 400.

مبنية على حكم إرادى جماعى<sup>(1)</sup> وهو هنا رأى إخوان الصفا المجمع على معنى باطنى خاص بكلمات وألفاظ لا يوافق معناها الظاهرى الذى يعرفه الناس معناها عندهم، منها على سبيل المثال: القرآن ، فهو كتاب الله المنزل على خاتم الرسل والمرسلين سيدنا محمد (ص) ، وهو عندهم الميثاق الذى تعاهدوا فيما بينهم على الإلتزام به ليكونوا إخواناً متعاونيين متحابين . يقول الإخوان: " القرآن وهو الإجتماع على رأى واحد بترك الاختلاف وموافقة النفوس وتآليف القلوب، والخطاب بصدق الأقاويل، والتصديق فى الضمائر، وأن لا يكذب بعضها بعضاً، ولا يخدع ولا ينخدع، وينصح ولا يخون ويثق ولا يتهم، ويتودد ولا يتحاسد، ويتحاب ولا يتباغض، ويوافق ولا يخالف، ويتفق ولا يختلف، ويتعاضد ولا يتخاذل، ويتناصر ولا يتقاعد، ويتعاون على صلاح الدين، ويكونوا كرجل واحد ونفس واحدة اقتداء بسنة الشريعة كما قال النبى (ص)<sup>(2)</sup> .

وهنا يلعب الرمز دوره فى الدلالة على المعنى الباطنى، فالرمز هو إشارة خاصة لكلمة أو لجملة يستعملها قائلها للدلالة على معنى آخر يختلف عن معناه المتعارف عليه، وينجح الرمز فى أداء وظيفته إن دلت الإشارة ، كما يقول د. جميل صليبا، على جملة من التصورات المتشابهة، واقتصر عملها على إخطار هذه التصورات فى الذهن، ويشترك فى ذلك أن تكون الإشارة دالة على معنى خاص، وأن تكون علاقتها بالتصورات المتشابهة واحدة.<sup>(3)</sup>

فالإشارات الطبيعية لا تدل على الشيء المشار اليه الا لعلاقة طبيعية بينها وبينه وهى إما بصرية وإما سمعية، فالحركات الدالة على الهيجان إشارات بصرية، والدخان المنبعث من مكان إشارة الى وجود النار، وتراكم السحب فى السماء إشارة الى قرب هطول المطر . اما الإشارات التى تعبر عن حالات النفس وحركاتها كاحمرار الوجه دلالة على الخجل ، وإصفراره تعبيراً عن الخوف، فهذه الإشارات يطلق عليها اصطلاح "إشارات التعبير" Signes expressifs . ومن الإشارات السمعية: الصراخ الدال على الألم ، والزغريد الدالة على الفرح. اما الإشارات الاصطلاحية فهى على ثلاثة أنواع : بصرية وسمعية ولمسية. فمن الإشارات البصرية: الإشارات البحرية وإشارات المرور، وإشارات الصم والبكم، وإشارات الجبر، وإشارات الموسيقى وحروف الكتابة.

ومن الإشارات السمعية : الفاظ اللغة . ومن الإشارات اللمسية : حروف الكتابة المستعملة فى تعليم العميان على طريقة (برايل - Braille). وبين الإشارات الطبيعية والاصطلاحية درجات متوسطة، فإشارات اللغة أبسطها الصراخ واصوات التعجب والنداء ، ونقلند اصوات الطبيعة ، واعلاها الالفاظ الواضحة التعبير، والاصطلاحات العلمية المستعملة فى العلوم الرياضية والطبيعية.

انظر مجلة المجمع العلمى بدمشق ج 3 ص 399 - 400 .

(1) د. جميل صليبا : الاصطلاحات الفلسفية، مصطلح الإشارة، ( ضمن مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ) ج 3 ص 399.

(2) الرسائل ج 4 ص 127.

(3) انظر مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ج 3 ص 400.

يمكننا أن نقول رداً على هذا التساؤل إنه إذا كان الرمز في معناه العام هو "علامة إصطلاحية تستخدم استخداماً مضطرباً لتمثل مجموعة من الأشياء أو نوعاً من أنواع العلاقات"<sup>(1)</sup>، فإن الرمز عند الإخوان كان أسلوباً في التعبير يعول على التلويح دون التصريح<sup>(2)</sup>، وذلك بإشارات وإيماءات مُلغزة تند عن إفهام العامة ويفطن إليها ويتفهم معانيها من ينتمي إلى جماعتهم، ويؤمن بفكرة الظاهر والباطن؛ فالمعنى المفهوم المعقول كما يقول الإخوان، هو المعنى الباطن يستوى في ذلك فهم العلوم الدينية والدنيوية على حد سواء<sup>(3)</sup>.

وعن طريق التحفظ وإستخدام الرموز في الرسائل إستطاع الإخوان ستر آرائهم وأهدافهم الحقيقية مع التنبيه بين الحين والحين - في رسائلهم - لما في أقوالهم من رموز وإشارات لطيفة واسرار خفية، وضرورة تفهمها والوقوف على معانيها التي بثوها بين السطور خاصة وقد جعلوا تعاليمهم الخاصة في استطرادات وتعليقات منثورة بصورة متفرقة في الرسائل قصد التقرير، ولعل هذا يفسر لنا تكرار تنبيههم لإخوانهم بالتشدد في صيانة رسائلهم وتعاليمهم.

ورموز الإخوان في رسائلهم هي إشارات<sup>(4)</sup> إصطلاحية Signes artificiels اتفق الإخوان فيما بينهم على معانيها، ولعل ما يؤكد ذلك سرية اجتماعاتهم، وحضهم تلاميذهم على عدم البوح بتعاليمهم لمن لا يقوى على فهم معانيها الباطنية الخفية.

وقولنا بأن رموز الإخوان إشارات<sup>(5)</sup> إصطلاحية يستند إلى معناها، فالإشارات الإصطلاحية هي "الإشارات التي تكون علاقتها بالشئ المشار إليه

(1) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي ، ص 210، دار الثقافة الجديدة، ط 3 1979.

(2) انظر الرسالة الجامعة، (الرساله الثانيه) ج 1 ص 411.

(3) الرسائل ج 4 ص 138.

(4) الإشارات جمع اشارة، وهي على ثلاثة معاني :-

أ- الإشارة شئء مدرك بالحواس يجوز التصديق بشئء آخر غير مدرك أو غير ممكن الإدراك، إشاره الى النار، والبكاء إشارة الى الحزن، وإزدياد الفيض إشاره الى وجود الحمى .

ب- الإشارة فعل خارجي مدرك الغرض منه التعبير عن ارادة، فحين نعبّر بإزداتنا عن إشارات فأنمر وننهي، أو نعبّر بها عما نريد من افكار وانفعالات فنشير بأيدينا لمن نطلب منهم الانصراف، أو نضع السبابة على الفم طلباً من الحاضرين السكوت وهكذا.

ج- الإشارة شئء متحقق في الخارج من شكل أو صوت ينوب عن شئء غائب أو غير ممكن الإدراك، وهو يساعد على اخطار هذا الشئء الغائب الى الذهن، كإشارات اللغة وإشارات الحساب والجبر، والإشارات الدالة على المعادن في علم الكيمياء.

انظر د. جميل صليبا : الاصطلاحات الفلسفية ، اصطلاح "الإشارة" ، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد الحادي والثلاثون، ج 3 ص 398.

(5) الإشارات منها الحسية والذهنية، وهي تنقسم كما يقول د. جميل صليبا، بنوع آخر من القسمة إلى إشارات طبيعية Signes naturels وإشارات اصطلاحية.

## الرمز ونظرية العدد والفيض عند إخوان الصفا

معنى الرمز عند اخوان الصفا

(Recepción: Septiembre 2010, aceptación: Diciembre 2010)

ميرفت عزت بالي

إذا كان المعلن الظاهر عن إخوان الصفا أنهم جمعية فلسفية تكونت سرّاً في البصرة أواسط القرن الرابع الهجري، فإن حقيقة الأمر على خلاف ذلك، فهم جمعية سياسية دينية ذات نزعات شيعية إسماعيلية اتخذوا من الرمز أداة لتحقيق أهدافهم السياسية والدينية المتمثلة في الدعوة إلى قيام دولة جديدة على أسس جديدة - هي دولتهم الفتية دولة أهل الخير التي ستحل محل الدولة العباسية الجائرة التي دب في جسمها الوهن - وإلى تفهم خاص للدين على أساس الفلسفة، والفلسفة عندهم فوق الشريعة التي أرادوا تنقيتها من الضلالات والجهالات، وهدفهم في النهاية هو الوصول إلى إنقلاب فكري ومن ثم يتحقق الإنقلاب السياسى. وبالجملّة حصول الكمال في رأى الإخوان إنما يكون بانتظام الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية، والفلسفة لم تكن غايتهم، وإنما كانت وسيلتهم إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية .

وفى مسعى الإخوان للوصول إلى هدفهم أخفوا أسماءهم<sup>(1)</sup> واستخدموا الرموز وفكرة الظاهر والباطن - التي كانت باباً للتأويل - للتعبير عن أفكارهم السياسية .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : ماذا يعنى الرمز عند الإخوان ؟ وهل معناه عندهم يختلف عن معناه العام ؟.

---

(1) لم يعرف من الإخوان إلا نفر قليل، سنشير إليهم في البحث، وأغلب الظن أن مرجع ذلك هو خوفهم من بطش الحكام وحرصهم على استمرار دعوتهم.



# فهرس

## الرمز ونظرية العدد والفيض عند إخوان الصفا

7 ..... ميرفت عزت بالي

## تطور استخدامات الرخام بعمائر القاهرة

31 ..... مصطفى أمين



إلى كل هؤلاء اللذين يحاربون بشجاعة من أجل الحصول علي عالم عادل يستطيع فيه الإنسان العيش بكرامة

# مجلة المعهد المصري للدراستات الإسلامية في مدريد

